

كتاب

علم الاجتماع

تأليف
الدكتور موريس خنزبرج

ترجمه
الدكتور فؤاد زكريا

دليمة
الدكتور مهدي علام

بإشراف إدارة الثقافة العامة
بوزارة التربية والتعليم بمصر



(١٢٨)

الألف كتاب

علم الاجتماع

تأليف

الدكتور موريس جينزبرج

ترجمة

الدكتور مهدي عظام

عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس

ترجمة

الدكتور فؤاد زكريا

مدرس بكلية الآداب بجامعة عين شمس

الناشر

دار سعيد لمطبعة

للطباعة والنشر والإعلان

١٠ شارع كامل متري بامتداد

هذه ترجمة الكتاب :

Sociology

by

Morris Ginsberg, M. A., D. Lit.

**Martin White Professor of Sociology
in the University of London.**

«London, Thornton Butterworth Ltd. 1934»

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب ومؤلفه

يقلم الدكتور مهدي علام
عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس

في كل علم من العلوم كتب تحتفظ بقيمتها العلمية (إلى جانب قيمتها التاريخية) بعد تأليفها بزمان طويل : ذلك لأنها تعالج أمهات المسائل في عموم حذر ، داخل نطاق من المعرفة الشاملة الخاضعة لمنهج قويم . ولقد تضيف البحوث الجديدة ، والكشوف الحديثة ، إلى موضوعات تلك الكتب ، ولكنها قلما تتعارض معها تعارضا يلغىها . ومن هذه الكتب هذا الكتاب الذي قضيت في قراءته وفي مراجعة ترجمته إلى العربية أياما من أمتع أيامي .

فهذا الكتاب « علم الاجتماع » للأستاذ موريس جازبرج ، كما سيري القارى في هذه الترجمة ، يعالج المشكلات الكبرى لعلم الاجتماع ، بعرضها عرضا مركزا دون تعرض ، إلا في القليل النادر ، للأمثلة الجزئية والشرح التفصيلي . بل إنه ، في أمانة علمية ،

كثيراً ما يترك بعض المسائل التي يثيرها دون إجابة حاسمة لها ، لأن البحوث العلمية في الفروع المتعلقة بهذه المسائل لم تكن تقدمت تقدماً كافياً يدعو إلى الاطمئنان في الاعتماد على نتائجها .

وهذا الكتاب ، في منهجه ، مزيج من الروح التجريبية ونزعة التعميم العقلي . فهو لم يستسلم لما يميله المنهج التجريبي من استقصاء الجزئيات والتحقق منها ، متجنباً الخوض في المشكلات العامة ؛ كما أنه لم يقيد نفسه بقيود المنزع العقلي ، فيتجاوز الجزئيات مؤثراً معالجة المشكلات ذات الصبغة الفلسفية ؛ بل اتخذ لنفسه منهجاً وسطاً بين هذا وذاك ، فاستخدم المنهج التجريبي في شكك في الأحكام التي وصل إليها بعض علماء الاجتماع قبله إذا لم تكن التجربة قد أثبتتها إثباتاً قاطعاً ، كشكك في الآراء والمعتقدات الشائعة ، مثل فكرة « الجنس النقي » ، أو التفاوت بين الأجناس في الصفات الجسمية أو القدرات العقلية ، أو الاعتقاد بوجود طابع قومي ثابت . كما أنه لم يحرم نفسه (ولم يحرمنا كذلك) ثمرة النزعة العقلية والمنهج الفلسفي في التفكير ، فقد عرض في كثير من قصوله لمشكلات عامة بطريقة أميل إلى التجريد وإلى تجاوز نطاق الجزئيات ، كبخثه في العلاقة بين الأخلاق وعلم الاجتماع ، ومدى تأثر كل منهما بالنظرة الوضعية والنظرة المعيارية ، بطريقة فلسفية خالصة ؛ وكذلك بحثه في مظاهر التطور العقلي من أخلاق

(٧)

وعقيدة وفكر ، محاولا أن يصل إلى الخيوط التي تربط بين مختلف مراحل هذا التطور ، وهو موضوع فلسفي خالص .

إن القارئ الذي المتطلع لروح البحث النزيه لا بد أن يطمئن إلى الكاتب الذي لا يتعصب لرأى ، ولا يتطرف في الدفاع عن مذهب — شأن الفيلسوف الحق ، والعالم النزيه . ففي موضوع شائك ، كموضوع الدين ، لا يتردد مؤلفنا أن يقول (في الفصل السابع) :

« وكثيراً ما حدث حين أكدت الأديان أولوية العنصر الروحي أنه إما أن انفصلت الأديان عن الاتصال بالعالم الواقعي ، وإما أنها أسلمت مقاليد أمورها إلى سلطات دينوية ، مما أدى بها إلى التسليم في أمور تخالف أسس تعاليمها ذاتها ، ويشهد بذلك موقف الكنائس من الحرب والعبودية ورق الإقطاع . فضلاً عن ذلك فإن ادعاء الدين بأن له بصيرة تعلو على المعتاد قد استغل كثيراً في الماضي للوقوف في سبيل البحث العقلي ، وأثار ادعاء مضاداً له ، من جانب الفكر العلمي ، بأن هذا الفكر العلمي كاف لتفسير كل شيء ؛ وهو ادعاء قد لا يقل تطرفاً عن الادعاء الأول . »

ويزيد الموقف إنصافاً وإيضاحاً حينما يقول (في موضع آخر من الفصل نفسه) :

« ولنضف إلى ذلك أن الاعتراف يزداد دواما بأن موقف العلم ، في إنكاره أو إقلاله من أهمية التجربة التي لم تقع بعد في نطاقه ، أو يمكن أن تبحث بمنهج الخاصة — هذا الموقف ليس له ما يبرره . بل لقد ذهب بعض المفكرين إلى أن هناك تجارب معينة ، كالتجربة الجمالية أو الدينية ، تقدم إلينا تبصرا بالعالم الحقيقي أكثر دقة وعمقا من ذلك الذي تقدمه العلوم الطبيعية . أما أن هذه التجارب يمكن أن يعالجها العلم أو الميتافيزيقا فذلك أمر يتوقف ، في ضمن ما يتوقف عليه ، على الطريقة التي يعرف بها كل من العلم والميتافيزيقا . »

*

ومؤلف الكتاب هو الأستاذ موريس جنزبرج (Morris Ginsberg) ولد في ٢٤ مايو سنة ١٨٩٩ ، وتلقى دراسته الجامعية في (University College) بجامعة لندن ، وواصل بحوثه الفلسفية حتى حصل على درجة الماجستير والدكتوراه . وكان بين سنتي ١٩١٤ و ١٩٢٣ مدرسا للفلسفة بهذه الكلية . ثم أصبح أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة لندن في سنة ١٩٢٩ ، وأحلت شهرته العلمية في مركز رئيس الجمعية الأرسطاليسية (١٩٤٢ — ١٤٩٣) ، كما عين رئيسا للجمعية البريطانية لعلم الاجتماع ، ومنذ سنة ١٩٥٣ أصبح عضوا في الأكاديمية البريطانية .

(٩)

وأهم مؤلفاته هي ، بترتيب ظهورها الزمني :

1) The Material Culture and Social Institutions of the Simple Peoples.

الحضارة المادية والنظم الاجتماعية للشعوب البسيطة .

(ألفه بالاشتراك مع

L. T. Hobhouse & G. O. Wheeler

لندن ١٩١٥) .

2) The Psychology of Society

علم النفس في المجتمع ، لندن ١٩٢١

3) studies in Sociology

دراسات في علم الاجتماع ، لندن ١٩٣٢

4) Sociology

علم الاجتماع ، لندن ١٩٣٤ (وهو هذا الكتاب الذي نقدم
هنا ترجمته) .

5) Moral Progress

التقدم الأخلاقي ، لندن ١٩٤٤

9) Reason and Unreason in Society

العقل واللاعقل في المجتمع ، لندن ١٩٤٧

7) The Idea of Progress

فكرة التقدم ، لندن ١٩٥٣

وله إلى جانب هذه الكتب عدد كبير من المقالات العلمية التي
نشرها في المجلات الاجتماعية والنفسية ، وفي منشورات الجمعية
الأرستقراطية على الخصوص .

لما يبق إلا أن أقدم هذه الترجمة التي بذل فيها مترجمها الدكتور
فؤاد زكريا ، وبذلك في مراجعتها ، كل ما أملته علينا الأمانة العلمية
في ألا يمتنع تعبير من تعبيراتنا العربية عن الفكرة الأصلية التي
قصدتها المؤلف . وفي سبيل ذلك طوعنا بعض التعبيرات العربية
لتؤدي بعض المعاني التي لم يسبق أن تناولتها الكتابة العربية .
ويسعدني أن أقرر هنا أن جهد زميلي المترجم يستحق كل تقدير
لما تضمنه من علم وثيق بمادته ، وفهم مشكور للغة الإنجليزية ،
ومقدرة ممتازة على البيان العربي .

مهدي علم

عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس

الفصل الأول

بمجال علم الاجتماع ومنهجه

في هذا الفصل سأتناول بشئ من الشرح أولاً مجال علم الاجتماع ومنهجه ، ثم أتحدث عن علاقته بسائر العلوم الاجتماعية الأخرى ، وبالفلسفة الاجتماعية .

إن علم الاجتماع ، في أوسع معانيه ، هو دراسة التأثيرات والعلاقات الإنسانية المتبادلة ، وما يتحكم فيها من شروط ، وما ينجم عنها من نتائج . ولو نظرنا إلى الأمر من الوجهة المثالية ، لوجدنا أن ميدان علم الاجتماع ينتظم كل مظاهر حياة الإنسان في المجتمع ، وكل أوجه النشاط التي يحافظ بها الناس على وجودهم خلال صراعاتهم من أجل البقاء ، وكل التنظيمات والقواعد التي تحدد علاقاتهم بعضهم ببعض ، وفذاهبهم المختلفة في المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق ، وسائر أنواع القدرات أو العادات التي اكتسبها الناس ، وعملوا على تنميتها خلال ممارستها لنشاطهم بوصفهم أفراداً في الجماعة .

على أن من الواضح أن هذا المثل الأعلى مبالغ فيه كل المبالغة . فمن الجلي أنه ليس في وسع أي علم أن يخطو في طريقه خطوات

واسعة إذا سأل أن يعالج كل نسيج العلاقات البشرية في تفرعاتها
اللانهاية . فكيف إذن نصل إلى تحديد مجال علم الاجتماع ؟

تندرج إجابات علماء الاجتماع عن هذا السؤال تحت طائفتين ،
بما أدى إلى قيام فهمين مختلفين بعض الاختلاف لمجال علم الاجتماع .
فالطائفة الأولى من الكتاب ، تتمثل أوضح ما تكون لدى عالم
الاجتماع الألماني زيميل Simmel^(١) وأتباعه ، وهذه الطائفة
تملكها الرغبة في إيجاد تمييز واضح جدا بين علم الاجتماع وبين
بقية فروع الدراسة الاجتماعية ، لتدفع عنه تهمة الطموح المفرور ،
ولتقصره على البحث في أوجه محدودة معينة من أوجه العلاقات
الإنسانية . أما الطائفة الأخرى فتدرك بوضوح أن مجال البحث
الاجتماعي أوسع من أن يناوله علم بعينه ، وأن أى تقدم لا يتحقق
إلا على أساس من التخصص وتقسيم العمل ؛ غير أنها تؤكد أنه
لا بد أن يقوم بجانب العلوم الاجتماعية الخاصة ، كالاقتصاد وعلم
الإنسان anthropology ، وعلم الأديان المقارن ، والتشريع
المقارن .. الخ ، علم اجتماعي عام ، هو « علم الاجتماع » ، تكون

(١) جورج زمل : فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ، له في علم الاجتماع مؤلفات
هامة ، منها كتاب في « علم الاجتماع Soziologie » الذي نشر في ليبسج
عام ١٩٠٨ وكتاب « المشكلات الرئيسية في علم الاجتماع Grundfragen
der Soziologie » الذي نشر في برلين عام ١٩١٨ . وقد ولد زمل في
عام ١٨٥٨ وتوفي عام ١٩١٨ . (الترجمة)

مهمته الجمع بين نتائج العلوم الخاصة للربط بينها ، والبحث في الأحوال العامة للحياة الاجتماعية ، وهى الأحوال التى يحدث كثيراً أن يتجاهلها العلماء المتخصصون ، لاشئ إلا لعموميتها هذه ؛ أى أن مهمة هذا العلم هى إيجاد نظرة شاملة عن الحياة الاجتماعية بوجه عام . وكل من هذين الفهمين لعلم الاجتماع ، هذا الذى يرى أنه علم متخصص له مجاله المحدود ، وذلك الذى يراه مؤلفاً لكل فروع الدراسات الاجتماعية ، قد وجد له من يدافع عنه بحماسة ، ولذا كان لازماً علينا أن نشير منذ البداية بوضوح إلى وجهة النظر التى سوف نستند إليها فى هذا الكتاب .

إن وجهة النظر الأولى قد عرضت على أنحاء شتى ، لن نذكر منها هنا إلا أهمها . فعلم الاجتماع عند زمل يبنى على التمييز بين أشكال العلاقات الاجتماعية وبين محتواها أو مادتها ، فالتنافس ، والالتئام أو الخضوع ، والتنظيم المتدرج ، وتقسيم العمل ، هذه كلها أمثلة لعلاقات تتمثل فى مختلف ميادين الحياة الاجتماعية ، كالميدان الاقتصادى ، أو السياسى ، بل حتى فى الميدان الدينى أو الأخلاقى أو الفنى . ومهمة علم الاجتماع العام هى أن يكشف عن هذه الصور للعلاقات العامة ويدرسها مجردة من المادة أو المحتويات التى تتمثل فيها هذه العلاقات . وتبعاً لهذا رأى تكون العلاقة بين علم الاجتماع وبين العلوم الاجتماعية الخاصة هى أنه يدرس نفس

موضوعها ، ولكن من زاوية مختلفة — أعنى من زاوية الصور المختلفة للعلاقات الاجتماعية .

ويعبّر فيركانت Vierkandt^(١) عن رأى مشابه لهذا ، فيذكر أن علم الاجتماع يختص يبحث الصور النهائية للروابط النفسية التي تجمع الناس بعضهم ببعض في المجتمع ، وعلى ذلك فالمجتمعات التاريخية الحقيقية ، كالمجتمع الفرنسى في القرن الثامن عشر وكالأسرة الصينية ، ليست لها من أهمية إلا من حيث أنها أمثلة لانماط معينة من العلاقات ، كعلاقة القوة ، أو المرتبة في الجماعة مثلاً .

ولكن على علم الاجتماع ، إذا شاء أن يدفع عن نفسه تهمة الغموض والافتقار إلى التحدد ، ألا يحاول الخوض في أية دراسة تاريخية أو استقرائية مفصلة للمجتمعات ذات الوجود الفعلى . بل إن الغرض من هذا العلم ، فى رأى فيركانت ، هو الوصول — عن طريق التحليل الاستبطانى المباشر — إلى المقولات النهائية للعلاقات الاجتماعية ، كواقف الاحترام ، والعار ، والحب ، والكراهية ، والخضوع ، وما نستشعره من حاجة إلى موافقة الآخرين لنا ، والرابطة التي تجمع بين الأفراد فى جماعة . وكذلك يرى فيركانت

(١) ألفريد فيركانت : شغل طويلاً منصب أستاذ علم الاجتماع فى جامعة برلين ، وله مؤلفات هامة فى علم الاجتماع والقانون .
(المترجم)

أن علم الاجتماع ، في بحثه لموضوع الحضارة ، لا ينبغي عليه أن ينافس المؤرخ في بحث محتويات فعلية للتطور الحضارى . فعليه مثلاً ألا يشتغل بوضع قوانين مثل قانون المراحل الثلاث الذى وضعه كونت^(١) ، بل ينبغي عليه أن يقتصر على كشف القوى الأساسية التى تودى إلى التغير والثبات . فعن طريق هذه المناهج وحدها يمكن أن يتحدد للبحث فى علم الاجتماع مجال متميز .

أما ماكس فيبر Max Weber^(٢) ، فقد نظر إلى علم الاجتماع نظرة أكثر واقعية وأقوى تأثراً بالتاريخ ، وإن كان شغله الشاغل كذلك هو أن يحدد لعلم الاجتماع مجالاً متميزاً . فهدف علم الاجتماع فى رأيه هو أن يفسر السلوك الاجتماعى أو « يفهمه » . والسلوك الاجتماعى لا ينتظم كل مجالات العلاقات الإنسانية ، بل يعرف بأنه نشاط يقصد منه فاعله أن يشير إلى سلوك الآخرين ويتحدد

(١) أوجست كونت (Auguste Comte) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسى ، كان يدعو إلى اتباع المنهج الوضعى فى الفلسفة والعلم ، وابتكر لفظ « علم الاجتماع » وحدد مجاله وحاول تطبيق منهجه عليه . وأهم مؤلفاته : دروس فى الفلسفة الوضعية فى (Cours de philosophie positive) ستة أجزاء (باريس ١٨٣٠ — ١٨٤٢) : ولد فى عام ١٧٩٨ وتوفى فى عام ١٨٥٧ . (المترجم)

(٢) من علماء الاجتماع والاقتصاد السياسى الألمان ، وكان أحد مؤسسى الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع ، وله مؤلفات هامة فى علم الاجتماع وفى الاقتصاد والسياسة . ولد فى عام ١٨٦٤ وتوفى فى عام ١٩٢٠ . (المترجم)

بواسطة سلوك الآخرين . فالفعل الذى نقوم به استجابة لما نتوقعه من فعل لشيء مادي لا يكون فعلاً اجتماعياً . بل إننا لا نستطيع أن نصف كل أنواع المعاملات الإنسانية بأنها اجتماعية : فالاصطدام بين راكبي دراجتين ، مثلاً ، هو فى ذاته مجرد ظاهرة طبيعية إن لم يكن ثمة علاقة مقصودة فى سلوك كل منهما نحو الآخر . أما محاولة كل منهما تفادى الاصطدام بالآخر ، أو اللغة التى يستعملانها بعد الحادثة ، ففيها سلوك اجتماعى حقيقى . فعلم الاجتماع يهتم أساساً باحتمالات أو فرص حدوث أنماط للسلوك الاجتماعى مفهومة بالمعنى السابق . وما قوانين علم الاجتماع إلا احتمالات دعمتها التجربة ، أو تعميمات إحصائية عن مجرى السلوك الاجتماعى ، يمكن أن يقدم لها تفسير ، أعنى يمكن أن تفهم . والمقصود بالفهم هنا هو الوصول إلى قصد أو شعور الفاعل أو الفاعلين لعمل ما ، على نحو يجعل من الممكن إدراكها فى ضوء عاداتنا الشائعة فى التفكير والشعور ، وفى ضوء ما هو معروف عن انحرافات مثل هذه العادات الشائعة . وتبعاً لهذا المنهج العام ، يعرف ما كس ثير كيانات اجتماعية مثل الدولة أو الكنيسة فى ضوء العلاقات الاجتماعية ، أعنى فى ضوء احتمال حدوث أنماط معينة من السلوك الاجتماعى . فالدولة مثلاً توجد إذا كان ثمة احتمال معقول فى أن تفرض أنماط معينة من السلوك بواسطة سلطة محددة فى ظروف

عامة . ويعلق ماكس فيبر أهمية كبرى على مثل هذا النوع من التعريفات ، إذ أنها في نظره تتجنب النظرة الشخصية إلى التجمعات الاجتماعية ، وهذه النظرة هي أظهر أخطاء علماء الاجتماع .

ومن الجلي أن لهذا الفهم ولأمثاله بما يعد علم الاجتماع دراسة متخصصة قيمة كبرى . فتحليل أنماط العلاقة الاجتماعية وتصنيفها لابد — في أى رأى من الآراء — أن يكون جزءاً من دراسة علم الاجتماع . على أن للمرء أن يشك فيما إذا كان هذا التحليل والتصنيف يحل — كما يقرر أنصاره — مشكلة العلاقة بين علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الخاصة . ذلك لأن دراسة العلاقة الاجتماعية تظل عقيمة إذا ما ظلت مجردة ، ولم تكملها معرفة كاملة بالاطراف التي تربط بينها هذه العلاقة في الحياة الواقعية . ولنضرب لذلك مثلاً : فدراسة المنافسة تظل قليلة الجدوى ما لم تنتج بالتفصيل مظاهرها في الحياة الاقتصادية أو في عالم الفن والمعرفة ، بل ربما كانت العوامل التي تتوقف عليها العلاقات الاجتماعية تتباين تبايناً شديداً في مختلف ميادين الحياة ، كأن يكون للاهتمام بالنسبة إلى الأسرة تفسير يختلف عن تفسيره بالنسبة إلى الكنيسة والنسبة للدولة . وليس في وسعنا أن نقرر أكان الأمر كذلك أم لا إلا عن طريق معرفة مفصلة بهذه النظم . وهكذا نجد لزوماً علينا أن نوسع نظرنا إلى علم الاجتماع من حيث هو دراسة للعلاقات

الاجتماعية بوجه عام ، وذلك عن طريق إضافة علوم اجتماعية خاصة أخرى ، تبحث في تلك العلاقات كما تتمثل في المجالات الحضارية الكبرى ، كعلم الاجتماع الدينى ، أو الفنى ، أو التشريعى ، أو المعرفى . على أن هذا يودى إلى أن تظهر مرة أخرى مشكلة العلاقة بين علوم الاجتماع الخاصة هذه ، وبين علم الاجتماع الأعم ذى النظام الخاص . فهلا يكون فى ذلك رجوع إلى النظرة الموسوعية للجامعة لعلم الاجتماع ؟

علينا ، قبل أن نجيب عن هذا السؤال ، أن تأمل هذه النظرة الأخيرة إلى علم الاجتماع بمزيد من التفصيل . فالشئ الوحيد المؤكد هو أن كل أجزاء الحياة الاجتماعية متداخلة ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً ، فإن لم يكن المجتمع كائناً عضوياً ، فلا جدال فى أن طبيعته شيئاً عضوياً ، بمعنى أن أجزائه تؤدي وظائفها سوياً ، وبمعنى أن التغيرات التى تطرأ على أى جزء منه يتردد صداها فى الكل . وعلى ذلك ، فمن المهم إلى أقصى حد أن يدرس أى مجتمع على أنه كل ، وأن يفهم طبيعة التفاعلات بين عناصره المختلفة . ومن الطبيعى جداً أن نرى الباحث المتخصص يطالب بأرفع مكانة لما تخصص فيه من عناصر الحياة الاجتماعية : فدارس السياسة مثلاً ، يميل إلى أن يوحّد بين الدولة وبين المجتمع كله ، وطالم الاقتصاد يميل أن يرى فى تغيرات الأحوال الاقتصادية أصلاً

لكل تغير اجتماعى ، ومؤرخ الأديان أو الأخلاق يميل إلى أن يجعل للمعتقدات الدينية أو الأخلاقية للشعوب دوراً حاسماً ، على حين يركز دارس العلوم الطبيعية نظره فى التطور العقلى والعمل . غير أن العلاقة المتبادلة بين عناصر الحياة الاجتماعية هذه لا يمكن أن تحدد إلا عن طريق التوسع فى الدراسة الاستقرائية المقارنة ؛ وهى نوع من الدراسة لا يتم عادة فى العلوم المتخصصة التى يهتم كل منها بجانب واحد من جوانب الحضارة .

فإن الجلى إذن أن الحاجة تدعو إلى قيام علم اجتماعى عام شامل ، يستغل النتائج التى وصل إليها المتخصصون ، ولكنه يهتم خاصة بعلاقاتها المتبادلة ، ويحاول أن يقدم تفسيراً للحياة الاجتماعية بوجه عام .

والواقع أن هذا الفهم لعلم الاجتماع يتفق فى عمومته مع فهم مفكرين كبار مثل دوركيم Durkheim^(١) فى فرنسا ، ومهبوس Hobhouse^(٢) فى إنجلترا . ففى رأى دوركيم أن لعلم

(١) عالم اجتماع فرنسى ، من مؤسسى المدرسة الوضعية فى علم الاجتماع . أهم مؤلفاته : « تقسيم العمل الاجتماعى La division du travail social » (باريس ١٨٩٣) و « قواعد المبحث فى علم الاجتماع Les règles de la méthode sociologique » (١٨٩٥) و « التربية الأخلاقية L'éducation morale » (١٩٢٥) . (الترجمة)

(٢) عالم اجتماعى إنجليزى ، اهتم بوجه خاص بالمبحث فى دلالة تطور الطائى =

الاجتماع أقساما ثلاثة ، يسميها باسم دراسة الاشكال الاجتماعية morphology والتحليل الوظيفي للجتمع physiology ، وعلم الاجتماع العام. فدراسة الاشكال الاجتماعية تبحث في الاسس الجغرافية أو الإقليمية لحياة الشعوب ، وعلاقتها بأنواع التنظيم الاجتماعي ، ومشاكل السكان ، كالعدد والكثافة والتوزيع المحلي ، وماشابه ذلك . أما التحليل الوظيفي للجتمع فهو بحث عظيم التعقيد ، وينبغي أن يقسم إلى عدد من الفروع ، كعلم الاجتماع الديني ، والأخلاقي ، والتشريعي ، والاقتصادي ، وقد أضيف إلى هؤلاء في الفترة الأخيرة علم الاجتماع اللغوي ، الذي شرع يدرس اللغة من وجهة نظر علم الاجتماع . وتلك كلها فروع لعلم الاجتماع ، بمعنى أن كلامها يتناول فئة من الوقائع الاجتماعية ، أعنى أوجه نشاط متعلقة بمجماعات اجتماعية ، ومرتبطة بها في بقائها . أما علم الاجتماع العام فهمته هي كشف الطابع العام لهذه الوقائع ، أي تحديد صفات الظاهرة الاجتماعية في ذاتها ، لتبين هل هناك قوانين اجتماعية عامة تكون القوانين المختلفة التي تضعها العلوم الاجتماعية المتخصصة تعبيرات خاصة عنها . ولقد رأى دوركيم أن هذا الجزء الأخير هو الجزء الفلسفي من علم الاجتماع ، ونظراً لأن قيمة

= الاجتماعية والأخلاقية ، واصفت أبحاثها بالمزج بين المنهج التجريبي والمنهج العقلي -
انظر قائمة المراجع في نهاية الكتاب .
(المترجم)

كل مركب تتوقف على مدى صحة التحليل الذي نتج ذلك المركب عنه ، فقد أقر دوركيم بأن القيام بالتحليل ، أغنى التوسع في الدراسات المتخصصة ، هو أهم هدف عاجل لعلم الاجتماع في الوقت الحالى .

وهذا رأى لا يختلف فى أسسه العامة اختلافاً جوهرياً عن رأى هبوس الذى ساهم هو نفسه بنصيب هام فى فروع متعددة للبحث الاجتماعى ، كما ساهم فى علم الاجتماع العام . فالمثل الأعلى لعلم الاجتماع فى نظره هو أن يكون مركباً من دراسات اجتماعية متعددة ، أما المهمة المباشرة التى يتعين على عالم الاجتماع أن يحققها ، فهى مهمة مزدوجة : فعليه أولاً بوصفه عالماً متخصصاً ، أن يتابع دراساته فى الجزء الذى تخصص فيه من المجال الاجتماعى ، ولكننا إذا وضعنا نصب أعيننا ما بين العلاقات الاجتماعية من تداخل ، وجدنا أن عليه ثانياً ، وعلى نحو أعم ، أن يمهّد الطريق للتركيب النهائى ، عن طريق مناقشة المفاهيم المركزية التى يمكن أن تكون نقطة بداية للركب ، وعن طريق تحليل الطابع العام للعلاقات الاجتماعية ، ودراسة عوامل الثبات والتغير ، وطبيعة النمو الاجتماعى وشروطه .

والحق أن التأمل العميق للأراء التى تبين لنا من قبل أنها تتعارض فى فهمها لعلم الاجتماع ، بوضوح لنا أنه لا يوجد بينها خلاف

ضرورى فى حقيقة الامر . ذلك لان دراسة العلاقات الاجتماعية مجردة من محتواها ، لا بد أن تودى إلى تحقيق للتأثيرات التي احدثت إليها عن طريق الرجوع إلى الوقائع التاريخية ، وهذه مهمة لا يحق لها بنجاح إلا المتخصصون فى مختلف مجالات البحث الاجتماعى . أما ذلك العلم الذى سمي باسم علم الاجتماع العام أو الشامل ، فمن المحال أن يكون قوامه ثبناً لمقولات وأنماط خالية من الحياة ، بل ينبغي عليه أن يثبت حيويته إذا ما ربط بالتاريخ وعلم الإنسان ، والدراسة الفعلية للنظم الاجتماعية . فالتركيب والبحث التفصيلي أو المتخصص ، كلاهما ضرورى ، ومن الممكن أن يسيرا جنباً إلى جنب . والحق أن علم الاجتماع فى هذه الصفة يماثل غيره من العلوم التي تتخذ من الكائنات الحية موضوعاً لدراستها . فعلم الحياة مثلاً ، هو بمعنى من المعاني ، مجموعة علوم متعددة ، كل منها عظيم التخصص ، ولكن أحداً لا ينكر أن هناك أيضاً علم حياة عاماً ، هو نسق نام من المعرفة يتعلق بأحوال الحياة عامة . وكذلك الحال فى علم الاجتماع ، حيث توجد دراسات متخصصة متعددة ، تتعلق بأوجه مختلفة للحياة الاجتماعية ، ومن وجهة النظر هذه يكون علم الاجتماع مجموعة كاملة من العلوم الاجتماعية . أما بالمعنى الآخر ، فيكون علم الاجتماع هو ذاته علماً متخصصاً ، موضوعه هو كشف الروابط التي تجمع بين الفروع الأخرى ، وهدفه هو كشف الطابع العام للعلاقات الاجتماعية .

وأوجز فيما يلي ما أعتقد أنه أهم وظائف علم الاجتماع :

١ - يسعى علم الاجتماع إلى أن يأتي بما يمكن أن يسمى دراسة للأشكال ، أعنى تصنيفاً لأنماط العلاقات الاجتماعية وأنواعها ، وخاصة تلك التي تحدثت في نظم وهيئات اجتماعية .

٢ - يحاول علم الاجتماع أن يحدد العلاقة بين الأجزاء أو العوامل المختلفة للحياة الاجتماعية ؛ ومن أمثلة ذلك العلاقة بين العناصر الاقتصادية والسياسية ، أو بين العناصر الأخلاقية والدينية ، أو بين الأخلاقية والقانونية ، أو بين العقلية والاجتماعية .

٣ - يحاول علم الاجتماع أن يميز الأحوال الأساسية لكل من التغير والثبات الاجتماعيين .

ولما كانت العلاقات الاجتماعية تتوقف على طبيعة الأفراد وعلاقاتهم (١) بعضهم ببعض ، (ب) وبالجماعة ، (ج) وبالبيئة الخارجية ، فإن علم الاجتماع يسعى إلى أن ينتقل من تعميماته التجريبية الأولية إلى القوانين الأعم المتعلقة بعلم الحياة وعلم النفس ، وربما انتقل إلى قوانين اجتماعية متميزة ، أى قوانين ذات طابع خاص به ، لا تُرد إلى تلك القوانين التي تتحكم في حياة الكائن العضوى الفردى أو فى عقله . وينبغى على علم الاجتماع ، إذ يأخذ على عاتقه هذه المهمة الطموح ، أن يوثق صلته بعلوم متخصصة أخرى كالناريخ والتشريع المقارن وعلم الإنسان ، وهى علوم

تدخل هي ذاتها في المجال الاجتماعي ، وكذلك بعلوم أخرى أعم في مجالاتها كعلم الجبابة وعلم النفس . وهدفه العام هو تحديد علاقة الوقائع الاجتماعية بالمدينة عامة ، وهذا يقتضى الجمع بين النتائج على نحو لا يمكن أن تقدم عليه العلوم المتخصصة بصفاتها الخاصة .

أما مناهج علم الاجتماع ، فإنها تسير طبيعياً بحاله كما حددناه . ولسنا هنا بحاجة إلى أن نعالج موضوع المبادئ العامة للتصنيف ، التي يتضمنها البحث في الأشكال الاجتماعية ، فلا جدال في أن جهوداً هائلة قد بذلت في هذا المضمار من قبل ، فأمكن تمييز أنواع مختلفة للأسرة ، سواء أكان ذلك على أساس نوع الزواج أو نظام القرابة الذي ترتبط به ، أو مركز السلطة في الأسرة ومدى هذه السلطة ، أو علاقة الأسرة بالجماعة الاجتماعية التي هي أوسع منها محيطاً . كما قسمت أشكال التملك على أساس الهيئة التي توكل إليها مهمة الإشراف على ما يملك ، أو على أساس العلاقة التي تقوم بين التملك وبين البناء الاقتصادي بوجه عام (وهو تقسيم قد يكون أنفع من سابقه) . أما النظم السياسية ، فقد سبق أن صنفها أرسطو تصنيفاً طريفاً ، ومنذ ذلك الحين ظهرت تصنيفات عدة ، تختلف قيمتها باختلاف سياقها . كما بذلت جهود هائلة لإيجاد تصنيفات وصفية لظواهر القانون ، والأخلاق ، والتدين ، والأسطورة ، واللغة . والواقع أن ارتباط مختلف العناصر في الحياة الاجتماعية

هو أمر ينبغي أن يعد من المسلمات الأساسية لعلم الاجتماع . وهذا ما أدركه كونت بوضوح ، وابتكر له تعبير «التوافق الاجتماعي social consensus» . ففي رأيه أن المجتمع نسق مكون من أجزاء مرتبطة بعضها ببعض ، بحيث لا يمكن أن يطرأ على أى جزء منه تغير إلا وأثر ذلك في بقية الأجزاء ، أو استطاع أن يفرض ذاته عليها ما لم يكن متسقاً معها . وربما كان تعبير جون ستيوارت مل^(١) عن هذه الفكرة أدق ، وذلك حين يقول : « عندما نتخذ من أحوال المجتمع والأسباب التي تؤدي إليها موضوعاً للعلم ، يكون المقصود أن هناك ترابطاً طبيعياً بين هذه العناصر المختلفة ؛ وليس معنى ذلك أن من الممكن تجمع هذه الوقائع الاجتماعية العامة على أى نحو ، بل إن هناك تجمعات معينة هي وحدها الممكنة ؛ أعني بالاختصار أن هناك أطراداً في تلازم الحالات المختلفة للظواهر الاجتماعية » (المنطق : الكتاب السادس ، الفصل العاشر) . ولنضرب لذلك مثلاً : فوجود حكومة مركزية على نطاق واسع قد يكون

(١) فيلسوف ومفكر اجتماعي إنجليزي . له مؤلفات هامة في المثلث ، وفي مشكلات اجتماعية مختلفة ، كمشكلة الحرية التي يرمضها في كتابه On Liberty من وجهة النظر الفردية التي سادت القرن التاسع عشر . وألب في الاقتصاد السياسي ، وفي الفلسفة (المذهب النقي) وله كتاب عن « أوجست كونت والفلسفة الوضعية Auguste Comte and Positivism » نمر في لندن عام ١٨٦٥ . (المترجم)

مستجيلاً ما لم يصل سواد الشعب إلى درجة معينة من التعليم ، كما أن الأنواع الخاصة من الطبقات الاجتماعية قد ترتبط بأنواع معينة من التنظيم السياسي ؛ كذلك قد ترتبط أنواع معينة من المعتقدات والشعائر الدينية بمستويات معينة في التطور الفكري العام . وتقدير حدود التنوع ، والتأكد من نوع التجمعات الممكنة بين العناصر الاجتماعية ، يكون جزءاً أساسياً مما أسماه كونت بالدراسة السكونية للمجتمع Social Statics ولما نللس أيضاً ولكن بصورة أقل وضوحاً ، وجود توافق اجتماعي بين الأحوال الاجتماعية التلقائية لمختلف الأمم ، ولا شك أن ازدياد اعتماد الأمم بعضها على بعض ليزيد من ضرورة دراسة علاقاتها المتبادلة . فكونت يميز بين الدراسة السكونية للمجتمع ، أي البحث العلاقات والاستجابات المتبادلة بين الظواهر الاجتماعية المتصاحبة contemporaneous — وبين « الدراسة الحركية للمجتمع Social Dynamics » ، التي تبحث في قوانين التعاقب أو التغير . ولقد وافق مل على هذا التمييز ، وأشار إلى أن اطراد تلازم الأحوال الاجتماعية لا بد أن يكون في نهاية الأمر نتيجة لقوانين السببية ، فادامت كل حالة متلازمة هي ذاتها نتيجة لأسباب . والمشكلة الكبرى هي أن نهتدى إلى قوانين التعاقب ، أو بالأحرى أن نجتمع بين السكوني والحركي على نحو يمكننا من أن ندرك أي

التغيرات في جزء معين من المجتمع تتراطمع التغيرات في الأجزاء الأخرى . ولو اهتمدنا إلى هذه القوانين لوصلنا، في رأى مل، إلى المبادئ " الرابطة axiomata media لعلم الاجتماع .
وفي وسعنا الآن أن نلخص المناهج التي 'تستخلص من تحليلنا السابق بقولنا :

١ - علينا أولاً أن نبحث أى عناصر الحياة الاجتماعية تتراطمع تراطماً وظيفياً . والفضل يرجع لتيلور Tylor في الاهتمام إلى إحدى صور هذا المنهج ، الذى أسماه منهج " تعقب الارتباطات tracing adhesions " ، فقد طبق هذا المنهج على الدراسة المقارنة والإحصائية للنظم المتعلقة بالأسرة في الشعوب البدائية ، فبين مثلاً أن تجنب الحماة يرتبط بمادة الإقامة في مسكن الأم (أعنى بالقاعدة التي تقضى على الزوج بأن ينتقل للإقامة مع أهل زوجته) ، وذلك بأن أوضح أن وجود العادتين مرتبطتين أغلب من وجود كل منهما مستقلة عن الأخرى . ومنذ ذلك الحين توسع الباحثون في هذا المنهج وعمموه ، وعلى الرغم مما يكتنفه من صعاب جمة ، ناشئة عن غموض الوقائع التي يقدمها إلينا علم الإنسان والتاريخ ، وعن افتقار الوحدات التي ينبغي استخدامها إلى التحديد بطبيعتها - على الرغم من ذلك كله ، فقد تبين أنه منهج مشمر ، يثير فروضاً اجتماعية قيمة . ولنضرب لذلك بضعة أمثلة : ففي دراسة للتنظيم

الاجتماعى للشعوب ذات الحياة البسيطة ، بذلت محاولة لقياس درجة الارتباط بين أنماط التركيب الاقتصادى وبين مختلف النظم الاجتماعية ، كالأسرة ، وأشكال الحكومة ، والملكية ، والحرب ، والتفاوت بين الطبقات . وتوحى الوقائع بأن هناك تناسباً طردياً بين نمو روح النظام ، التى تقاس بمدى سيادة العدالة بين الناس . وتوسع الإدارة الحكومية فى مداها ودقتها ، وبين المرحلة التى بلغها التنظيم الصناعى . ومن ناحية أخرى ، نجد ترابطاً بين العوامل الاقتصادية وتطور التنظيم الحربى واسترقاق الأسرى بدلاً من قتلهم أو إطلاق سراحهم أو تبنيهم . كما أن ظهور طبقة النبلاء ، واتساع مدى عبودية الفلاحين يسدو مرتبطاً بنمو النظام الاقتصادى^(١) .

٢ — ولابد أننا قد لاحظنا أن الجزء الأول من هذا المنهج يودى بنا — دون أن نشعر — إلى مرحلته الثانية ، التى تقيين فيها هل هناك انتظام معين فيما يطرأ على النظم من تغيرات ، وهل

(١) انظر كتاب :

The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples

لؤلؤيه : L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler and M. Ginsberg .

التغيرات التي تطرأ على أى نظام بعينه ترتبط بتغيرات في النظام الأخرى . ومن قبيل ذلك أن تتساءل : هل ترتبط التغيرات في تركيب الطبقات بالتغيرات في التنظيم الاقتصادى ، أو هل ترتبط التغيرات في أشكال الأسرة ووظائفها بتغيرات في النظام الاقتصادى أو في المعتقدات الدينية أو في الأخلاق ؟ والمشكلة في كل ذلك هي أن تبين إلى أى حد يستتبع كل من هذه التغيرات المختلفة بقية التغيرات . وفي وسعنا الإهتمام إلى جواب هذه الأسئلة بالتوسع في تطبيق منهج تعقب الارتباطات ، فلا يقف عند كونه مجرد مقارنة لحالات متعاصرة ، بل يصبح دراسة للتغيرات المتعاقبة ، أو مجموعات التغيرات المتعاقبة .

٣ - ولو أمكن وضع القوانين التي تعبر عما بين التغيرات المتعاقبة من ترابط لوصلنا في ذلك ، على ما اعتقد ، إلى ما أسماه مل " المبادئ " الرابطة ، لعلم الاجتماع . ومع ذلك فلن تقدم إلينا تلك القوانين في هذه الحالة تفسيراً نهائياً للظواهر الاجتماعية ، أو تجمل من الممكن التنبؤ بالاتجاهات المقبلة . وإنما ينبغي أن ترتبط هذه المبادئ بقوانين أعم وأشمل تبعاً لما أسماه مل بالمنهج الاستنباطى العكسى ^(١) . أما هذه القوانين الشاملة فهي ،

(١) المنهج الاستنباطى العكسى ينتقل من مبادئ خاصة إلى مبادئ أعم منها ، على العكس من المنهج الاستنباطى العادى ، الذى ينتقل من العام إلى الخاص .
(الترجمة)

في رأيه ، قوانين علم النفس ، وقوانين ذلك العلم الجديد الذى اقترح له اسم ' علم العادات ethology ، والذى يناظر إلى حد بعيد ما يسمى اليوم بعلم النفس الاجتماعى . أما قوانين علم الحياة فلا يناقشها مل فى هذا العدد . ويبدو أن وجهة نظره فى ذلك هى أن علينا أن نسير فى تفسيرنا للأمور الإنسانية بقوانين الطبيعة الإنسانية فى صلتها بالظروف المختلفة ، ولا نلجأ إلى الفروق فى النزعات النظرية إلا إذا كان لدينا جزء باق لم يتم تفسيره بتلك القوانين . على أن من الواجب أن ننظر إلى دور العوامل الموروثة فى الحياة الاجتماعية على أنه موضوع لم يقطع فيه برأى بعد ، وربما كان لزاما علينا أن نولييه من الاهتمام قدراً أكبر مما أولاه مل . ولنلاحظ ، بعد ذلك ، أن مل لم يدرك على نحو كاف كل مضمونات ما أطلق عليه . مع كونت ، اسم التوافق الاجتماعى . فن الجائز جداً أن تكون العوامل المختلفة للحياة الاجتماعية قد بلغ تشابكها بعضها ببعض حدا يجعل من المحال إرجاع القوانين التى تتحكم فيها إلى قوانين علم الحياة أو علم النفس ، أى أن تكون هناك قوانين اجتماعية لها طابعها الخاص . وعلى ذلك ، فنحن بينما نوافق مل على أن منهج علم الاجتماع هو فى أساسه ما أسماه بالمنهج الاستنباطى العكسى ، أى ذلك المنهج الجامع بين التعميم الاستقرائى الذى نعمل إليه عن طريق المنهج

المقارن أو المناهج الإحصائية ، وبين الاستنباط من قوانين أعم — بينما نوافق على ذلك ، ليس لنا أن نذهب إلى أن علم الاجتماع هو — في نهاية الأمر — مجرد علم نفس تطبيقي . أما مسألة الالتجاء إلى قوانين علم الحياة ، وربما إلى القوانين التي تتحكم في الحياة وفي تطور المجتمعات الإنسانية في ذاتها ، فلنتركها مفتوحة دون أن نبت فيها برأى قاطع .

علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية :

ترجع جذور علم الاجتماع ، من الوجهة التاريخية ، إلى علم السياسة وفلسفة التاريخ . فعند مفكرى اليونان لم تكن السياسة والأخلاق مبحثين متميزين ، وإنما كانا قسمين للدراسة واسعة للإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا ، وهذه الدراسة بدورها تخضع لنظرية أعم عن الطبيعة وعن مكان الإنسان فيها . أما في العصر الحديث ، فقد أصبح علم السياسة يهتم أساساً بثلاث مشكلات ، منها ما هو فلسفي ومنها ما هو على . فهو أولا دراسة للأشكال الفعلية للحكومات وظروف قيامها ، وبقائها أو تغييرها ؛ وهو يبحث ثانيا في طبيعة الغايات التي ينبغي أن تستهدفها الحكومات ، وفي الأساس الأخلاقي للسلطة . وهو يعالج ثالثا فن الإدارة الحكومية . ويمكن القول بأن علم الاجتماع قد ظهر بوصفه امتدادا

لمجال البحث السياسى إلى نظم أخرى غير الدولة ، كالأسرة ، أو أشكال الملكية ، وغيرها من عناصر الحضارة والمدنية ، كالأخلاق والدين والفن ، وذلك إذا نظرنا إلى هذه الظواهر على أنها نواتج اجتماعية ، ودرسناها في علاقتها بعضها ببعض . على أن العلاقة بين دراسة الأشكال الفعلية للنظم وبين غايات الفعل الإنسانى أو مثله العليا ، تفتقر هنا ، مثلما تفتقر في مجال السياسة ، إلى التحديد الواضح . أما الأصل الثانى لعلم الاجتماع فهو فلسفة التاريخ ، التى أصبحت في العصر الحديث محاولة طموحا لإيجاد تفسير لمجرى التاريخ البشرى كله ، وهى بهذه الصفة تكون جزءا من نظرة فلسفية إلى العالم أوسع منها وأشمل . ومن هنا يمكن القول بأن علم الاجتماع قد ظهر بوصفه رد فعل للأحكام العامة الجائحة ، التى لا يدعمها بحث استقرائى مفصل ، لذا أصبح من المعتاد ، في البحوث الأخيرة ، أن يميز علم الاجتماع عن الفلسفة الاجتماعية . وسأعرض الآن للصلات بينهما بإيجاز .

تشتمل الفلسفة الاجتماعية على جانبين : جانب نقدى أو منطقي ، وجانب إنشائى أو تركيبى . ومهمة الأول هى أن يبحث في منطق العلوم الاجتماعية ، وفي مدى صلاحية المناهج والمبادئ التى تستخدمها هذه العلوم . ومن قبيل المشكلات التى يناقشها مشكلة

صلاح فكرة القانون ، مفهومها بمعنى الارتباط الضرورى ،
 لتطبيق فى ميدان النشاط البشرى ، وكيف ترتبط مثل هذه
 الارتباطات المطردة بالإرادة الإنسانية ؛ أو مشكلة أن عنصر
 الفردية قد يؤدى إلى بعث عامل من عوامل الشك يهدد بالقضاء
 على أى تعميم جدى فى علم الاجتماع . أما الوجه الإنشائى للفلسفة
 الاجتماعية ، فقيه تبحث فى مدى صلاح المثل العليا الاجتماعية .
 فهى ، من هذه الزاوية ، تطبيق لتسائج الأخلاق على
 مشكلات التنظيم الاجتماعى والنمو الاجتماعى . فمشكلة التقدم ،
 مثلا ، تتعلق بعلم الاجتماع وبالفلسفة الاجتماعية ، مادام بحثنا إياها
 يقتضى منا ، لا أن نعرف التغيرات التى تحدث بالفعل لحسب ،
 بل أن نعرف أيضا مدى مطابقة هذه التغيرات لمقاييسنا الأخلاقية
 أو معاييرنا التقويمية . وبمعنى ضيق المجال من أن أخوض هنا
 فى موضوع الجانب النقدى أو المنطقى للفلسفة الاجتماعية ، بل
 سأقصر اهتمامى على المشكلات التى تثيرها العلاقات بين دراسة
 الوقائع وارتباطاتها المتبادلة ، وهى الدراسة التى تقع فى نطاق العلم
 الاجتماعى ، وبين دراسة القيم التى يجمع الباحثون على أنها علم من
 العلوم الفلسفية .

إن التمييز بين الوجهين ليدو جليا لأول وهلة ، وبالفعل نجد
 أن البحوث الحديثة فى العلوم الاجتماعية قد أكدت أهمية

استقلال الوجه العلى عن كل مشكلة متعلقة بالتقويم . ومن
العوامل التى أوحى إلى العلماء تأكيد هذا الحياء الأخلاقى ،
تلك الرغبة المحمودة فى التنزه العلى فى الأمور التى تتعلق
بالانفعالات والأهواء البشرية ، ومنها أيضاً ذلك الزعم غير
المؤكد ، القائل بأن أحكام القيم ذاتية ولا يمكن أن تختبر بواسطة
الوسائل العلمية المعتادة . ومن الممكن معالجة هذا الموضوع من
وجهتى نظر متميزتين : أولاً أن نقسأ : أليست دراسة القيم
ذاتها دراسة لأنماط معينة من الواقع ، أعنى أفعال التقويم أو عملياته ؟
فتلا ، أليست الأخلاق فى نهاية الأمر فرعاً من علم الاجتماع ،
أعنى دراسة للوسائل التى يصل بها البشر ، بوصفهم أفراداً فى
مجتمع ، إلى استحسان فئات معينة من الأفعال واستهجان فئات
أخرى ، ودراسة للأحوال النفسية والاجتماعية التى تطورت من
خلالها العقائد والعادات الأخلاقية ؟ ولنا أن نقسأ ثانياً : هل
فى وسعنا ، خلال بحثنا للوقائع الاجتماعية ، أن نترك جانباً كل
إشارة إلى الغايات والمثل العليا والأمانى الإنسانية ؟ أليست
الغايات والآمال هى ذاتها المادة التى تصنع منها الأحداث
الاجتماعية ؟ أليس من صميم مشكلتنا أن نحدد أن للأهداف أهمية
بالنسبة إلى مجرى المدنية أو أنه ليس لها أهمية ، وأن نحدد على
الأخص كون النظم تحقق بالفعل تلك الوظائف أو الأهداف

التي يقال إنها تحققها ، أو أنها مجرد مظهر خيالي أو عقلي لميول خفية كامنة ؟ أليس من الواضح أن النيات والقيم ينبغي أن تكون — بمعنى معين — جزءا من العلم الاجتماعي ، وأن التمييز بين الفلسفة الاجتماعية وبين علم الاجتماع لا يطابق تماما ذلك التمييز بين دراسة الوقائع وبين دراسة القيم ؟

إن الرأي القائل بأن علم الأخلاق ما هو إلا الدراسة النفسية أو الاجتماعية للعادات الأخلاقية هو رأي يتميز به أصحاب المذهب الطبيعي في الأخلاق *Naturalistic Ethics* ، وقد اتخذ أشكالا كثيرة . وسوف أشير هنا ، على سبيل المثال ، إلى رأيين هامين يمثلان وجهة النظر هذه ، وهما النظريتان الأخلاقيتان اللتان قال بهما دوركيم وألكسندر . فدوركيم ينظر إلى القواعد الأخلاقية على أنها فئة من الظواهر الاجتماعية . وهو يرى أن لهذه القواعد كل صفات الظواهر الاجتماعية ، كالعومية ، والاستقلال عن الفرد ، وتقييد حريته . على أن لها بجانب ذلك صفات خاصة ينبغي تفسيرها . فالقيود التي تفرضها على الفرد يتمثل فيها نوع من ازدواج التأثير *ambivalence* ، إذا كان لنا أن نستعير من فرويد هذا التعبير . ذلك لأن القواعد الأخلاقية تفرض إلزاما ، ومن هنا كان في قبولها مشقة ، ولكنها من جهة أخرى تعجبنا وتروقنا ، ومن ثم كانت مرغوبا

فيها . وموقفنا منها هو موقف الاحترام ، الذى هو مركب من الضغط أو الإكراه الممزوج بالجاذبية . ويعتقد دوركيم أن هذه الصفة الخاصة للإلزام الخلقى يمكن تفسيرها على أساس أن القواعد الأخلاقية صادرة عن المجتمع ، وهو كائن يتميز من جهة عن الفرد ويفوقه إلى حد لانهاية له ، غير أنه فى الوقت نفسه كامن فيه ، بحيث يشعر الفرد أن ما يفرضه عليه المجتمع هو — بمعنى معين — أمر يفرضه هو ذاته على نفسه . فالأخلاق إذن اجتماعية فى أساسها . وكل القواعد الأخلاقية التى تمارسها مختلف الشعوب مرتبطة فى واقع الأمر بنظامها الاجتماعى ومتغيرة معه ، وكل مجتمع — بوجه عام — لديه من الأخلاق ما هو فى حاجة إليه .

ومهمة الأخلاق من حيث هى علم ، هى البحث فى العلاقة بين هذه الظواهر الاجتماعية التى هى القواعد الأخلاقية ، وبين سائر الظواهر الاجتماعية ، بحيث أن المعرفة التى فصل إليها من هذا البحث لابد أن تؤدى بنا — كما هو الحال فى كل معرفة للواقع — إلى موقف تتمكن فيه من السيطرة والتوجيه . وبعبارة أخرى ، مهمة الأخلاق ليست مجرد تقنين القواعد الأخلاقية التى تفرضها ، أو فرضتها ، مختلف المجتمعات — إذ لو كان الأمر كذلك ، لادى بنا ذلك إلى فهم للأخلاق محافظلى حد بعيد ، ومعادٍ لكل إصلاح .

وإنما هي أن نستغل معرفتنا بتطور العادات الأخلاقية في معالجة المشاكل الشائعة ، وذلك بأن نبين ، مثلاً ، أن المجتمع يجهل في لحظة معينة عناصر معينة ثبتت قيمتها في الماضي . وهكذا يكون في وسع الأخلاق ، في فترة كهذه الفترة الحالية ، حيث يظهر الميل إلى تجاهل حقوق الأفراد — يكون في وسعها أن تشير إلى الدور الهام الذي كان لهذه الحقوق من قبل في بناء المجتمع الإنساني . ومن جهة أخرى ، قد يكون في وسع علم العادات الأخلاقية أن يكشف ما يوجد من اتجاهات عاملة ناشطة تتعارض مع القواعد الأخلاقية الشائعة ، وأن يبين أن هذه القواعد الأخلاقية تلائم في حقيقة الأمر ظروفاً للحياة الجماعية بدأت تسير في طريق الاندثار . وعلى هذا النحو يقول صاحب هذا الرأي إن هذا العلم ، رغم كونه مجرد دراسة للظواهر الاجتماعية ، يمكننا ، بمعنى ما ، من تجاوز الوقائع الموجودة ، ويمكن أن يكون موجهاً للسياسة الاجتماعية .

فإذا شئنا أن نحدد قيمة هذه النظرية وأشباهاها ، كان علينا أن نتساءل هل هي متسقة مع ذاتها بحق ، وهل فيها الجواب عن أهم الأسئلة التي نريد أن نجد لها جواباً . فأولاً ، ما المعيار الذي يمكننا أن نحدد به أن لدى المجتمع من الأخلاق ما يحتاج إليه ؟ لقد ذكر دوركيم نفسه أن هذا الأمر لا يمكن أن يتم بمجرد تحليل

الرأى السائد . فما يهنا هو أن نعلم ما يكونه المجتمع بالفعل ، لا ما يعتقد أنه يكونه ، إذ أنه قد يكون مخدوعاً في هذا الأمر . إن ما يحتاج إليه المجتمع ليس هو بالضرورة ما يريده ، بل يجب أن نقول : ولا هو بالضرورة ما سوف يريده . على أن هذا يتضمن الإشارة إلى معيار يمكننا في ضوئه أن نحدد ما ينبغي على المجتمع أن يريده ، تمثيلاً مع طبيعته الأساسية . ويقول دوركيم إن سقراط قد عبر خيراً من قضائه عما كان مجتمعه في حاجة إليه من أخلاق . ولكن إذا لم يكن معاصروه قد أحسوا بالفعل بهذه الحاجة ، فكيف كان يمكنهم أن يلتزموا بنظراته الأخلاقية الارتفاع ؟ أليس علينا أن نعترف بأن ما يلزم هو ما يتماشى مع النظام الاجتماعي السائد فحسب ؟

وتثير آراء الأستاذ ألكسندر — كما عرضها حديثاً في كتابه « الجمال وغيره من صور القيمة » — شكوكاً بمائلة . فالقيمة الأخلاقية في نظره هي تلك التي يقرها عقل سوى^(١) يتصرف تحت تأثير غريزة التكتل . فهي تكيف متبادل لمطالب الأفراد يمكن ، إذا ما اهتدى إليه ، أن يتعاطف معه العقل السوى . ولكن ما هو العقل السوى ؟ يقول ألكسندر : يبدو أنه قد يظهر، خلال عملية

(١) ترجمة لكلمة « Standard » وهي أفضل من كلمة « عادي » و « نموذجي » . فالأولى تنحصر عن معنى الكلمة الإنجليزية ، والثانية تزيد عليه . (الراجع)

التجربة والكشف عن مستوى أخلاقى ، فرد يرغب فى لون من الحياة لا يقره عليه أحد ، بل قد يكون بالفعل مضاداً لرغبات المجتمع . « غير أن مثله الأعلى لا زال تطلعا إلى مثل اجتماعية عليا جديدة ، وهو يدعو إليه آملا فى اجتذاب بقية رفاقه ، بأن يكشف لهم عن مشاعر لم تبقظ لها نفوسهم بعد . وإنا نرى كل نبى يدعو إلى نظام جديد مضطهداً بين أنصار النظام القديم ، ولكن من يدرى ، فقد يظفر فيما بعد بالموافقة على مثله الأعلى . وفى هذه الحالة يُعترف لفردانيته بالعمومية الشاملة »^(١) . وعندئذ ، أن يكون لهذه الدعوة قيمة أخلاقية حتى تقبل ؟ وهل تصبح مثلاً أعلى لعقل سوى عن طريق الموافقة العامة عليها ؟ إن من الصعب — ما لم يكن الأمر كذلك — أن نفهم كيف يقال إن الخيرية الأخلاقية هى ذاتها ما « يقره » رأى الاجتماعى . ولنلاحظ أن نظرية آدم سميث فى الأخلاق ، وهى النظرية التى يقتنى ألكسندر أثرها عن قرب ، قد أثارَت من قبل صعوبة تكاد تكون بمثابة هذه . فالمشاهد المحايد عند آدم سميث ، مثله مثل العقل السوى عند ألكسندر ، لا يسترشد فى واقع الأمر بما يقره الآخرون ، وفى هذا يقول آدم سميث : « إن آراء البشر جميعاً لو قورنت بقراوه

النهاى لما كانت لها سوى أهمية ضئيلة ، وإن لم تكن معدومة الجدوى على الإطلاق ، (١) .

وأظن أنه قد وضح لنا من مناقشتنا الموجزة هذه أنه ينبغي لمثل هذه المذاهب الأخلاقية ، إذا شئت أن تكون متسقة مع ذاتها ، أن تكون نسبية تماماً . فعليها عندئذ أن تقتصر على تقديم عرض تاريخى ونفسانى (سيكولوجى) للأحكام الأخلاقية للبشر فى صلتها بالمذاهب الاجتماعية التى تكون هذه الأحكام الأخلاقية جزءاً منها . على أن الواقع هو أن أى مذهب من هذه المذاهب لم يفلح أبداً فى تجنب التعبيرات التى تنطوى على تقويم يقارن بين هذه الأحكام الأخلاقية ، ويصف بعضها بأنه يفوق الآخر ، استتارة ، أو ، تطوراً ، أو ، عمقاً ، — وواضح أن مثل هذا الوصف ينطوى على التجاء إلى معايير تتجاوز تلك التى تسلم بها الأخلاق السائدة فى أى مجتمع بعينه .

فلا ينبغي إذن أن نقول إن الأخلاق ماهى إلا دراسة مقارنة للشرائع الأخلاقية ، أو تحليل نفسانى (سيكولوجى) للإلزام . وليس معنى ذلك أن هاتين الدراستين الأخيرتين لا أهمية لهما ، بل إن لهما قيمة كبرى ، أولاً بوصفهما أجزاء من علم الاجتماع

الحضارى ، وثانياً من حيث أنهما يقدمان إلى الأخلاق ذاتها مواد هامة . والحق أن لهما في هذه الصفة الأخيرة قيمة خاصة ، فمن طريقهما يمكننا أن ننظر إلى أحكامنا الأخلاقية نظرة نقدية ، إذ يكشفان لنا عن ذلك التغير الهائل الذى طرأ على المعتقدات والعادات الأخلاقية . غير أنه يستحيل أن تحل دراسات كهذه محل الأخلاق بمعناها الصحيح ، مثلاً يستحيل أن يكون قوام المنطق هو الدراسة التاريخية أو النفسانية للفكر . وإنما تكون مهمة البحث الأخلاقى هى الكشف عن المسلمات التى تتركز عليها الأحكام الأخلاقية الفعلية ، وعن المبادئ العامة التى يمكن أن تنقد هذه الأحكام وتنظم فى ضوءها . وينبغى أن يكون المنهج الذى يتبع فى مثل هذا البحث نقدياً بالمعنى الذى يفهم به كانت هذه الكلمة ، لا مجرد منهج تاريخى أو نفسانى . وهكذا يتضح لنا أن الأخلاق والدراسة المقارنة للعادات الأخلاقية هما مبحثان متميزان مع كونهما مرتبطين .

ولنتقل الآن إلى مشكلتنا الثانية ، وهى : هل ينبغى على العلم الاجتماعى ، تمسكاً منه بروح الموضوعية والتزهد ، أن يدع جانباً دراسة القيم ، ويقصر على ما هو موجود بالفعل ؟ فمن الواضح أن من واجب علماء الاجتماع ألا يتجاهلوا الاعتقادات فى المثل العليا ، مادامت هذه الاعتقادات هى ذاتها عوامل تؤثر فى السلوك

والتغير الاجتماعي . وعلى ذلك في وسعنا ، من وجهة النظر هذه ، أن نقول بحق إن المثل العليا لا تعدو أن تكون فئة أخرى من تلك الظواهر التي يستطيع علماء الاجتماع أن يدرسوها دون البحث في صلاحها أو صوابها . بل إن للمثل العليا الخاطئة أهمية لا تقل عن المثل العليا الصحيحة ، وذلك إذا تبين أنها تتحكم في السلوك وتؤثر في الحركات الاجتماعية :

غير أن سؤالاً يتبادر هنا إلى الأذهان : فهل يتيسر البحث في مدى تأثير المثل العليا دون التساؤل عن مدى صوابها ؟ الواقع أنه إذا كانت هذه المثل تؤثر في سلوك البشر ، فإن إحكام ترابطها واتساقها لا بد أن يكون له تأثير عميق في صلاحيتها العملية ، وعندئذ ينبغي النظر إلى صحتها أو بطلانها كلها ككنا بصدد تقدير قيمتها من حيث هي عوامل مؤثرة في الحياة الاجتماعية . بل ربما قيل ، بتعبير أعم ، أن الطبيعة الحقيقية للنظم لا تستخلص من دراسة أشكالها الحاضرة والماضية فقط ، دون إشارة إلى ما تهدف أن تتحول إليه ؛ ومن الممكن أن يقال إن هذا الهدف الكامن فيها لا يمكن التأكد منه ، إلا عن طريق البحث في خير ما ينبغي أن تكون عليه . وبعبارة أخرى ، قد تعيننا المقارنة بمثل أعلى أو معيار في المفاضلة بين النظم وإدراك منالها أو إمكانياتها التي يمكن أن تحققها .

ولقد يضاف إلى هذا ، تدعياً لهذه الحجة ، أن التمييز بين دراسة المثل العليا ودراسة الوقائع ، مهما كان أمراً مرغوباً فيه من الناحية النظرية ، فإن من المستحيل تحقيقه من الناحية العملية . ففي العلوم الاجتماعية يتأثر اختيارنا للواد والمعايير الملائمة ، تأثراً كبيراً بالاتجاه الذي نرمي إلى أن يتجه نحوه مجتمعا ، وبهذا يمتحن على العلم الاجتماعي ، حين يدعى الموضوعية والتزهد ، أن ينحدر إلى مستوى الدفاع عن النظام القائم . بل إن بعض الكتاب الماركسيين قد ذهبوا إلى أنه ينبغي علينا ، حين نعالج موضوعات تمس المصالح الحيوية ، ألا ندعى أننا نكتفي بوصف الوقائع كما هي ، بل إن من الضروري ، ومن الواجب علينا ، أن ننحاز فيها إلى جانب من الجوانب . وبهذا يقولون بقيام ما يمكن أن يسمى تحويل الضرورة إلى فضيلة عملية^(١) .

فإذا ما طرقتنا هذه المشكلة من زاوية الأخلاق ، فربما قيل أيضاً إن دراسة المثل العليا ينبغي أن لا تفصل عن دراسة الواقع . ذلك لأنه ينبغي أولاً ، كما لاحظنا من قبل ، أن تكون الأحكام الأخلاقية التي يصدرها الناس بالفعل هي نقطة بداية البحث الأخلاقي .

(١) هذا المذهب قائم على مثل إنجليزي فيه "Make a virtue of necessity" ومعناه : اتخذ من الضرورة فضيلة ، أو حول الضرورة إلى فضيلة أو مصلحة . (المراجع)

ثانياً : يكاد يكون من المحال أن نصل إلى نظرية معقولة بشأن ماهو مرغوب فيه ، مالم ندرك طبيعة الإنسان الفعلية وإمكاناته .
وفضلاً عن ذلك ، فإن كل الآراء في الأخلاق تتفق على أن تقدير مافي الاتجاهات المختلفة في السلوك من خير أو صواب ينبغي أن يرتكز على بحث نتائجها — ومن الواضح أن البحث في هذه النتائج أمر ينتمى إلى مجال العلوم الاجتماعية . وبجمل القول أننا ، سواء بدأنا بالنظر إلى ما تقتضيه العلوم الاجتماعية ، أم بما تقتضيه الأخلاق ، فسوف نجد أن دراسة المثل العليا ودراسة الواقع متداخلتان متداخلاً وثيقاً .

وعلى الرغم من هذه الحجج ، فمن الواضح أنه لايجوز الخلط بين هاتين الدراستين ، وإن كان من الممكن المضي فيهما جنباً إلى جنب . وعلينا أن نعرف في كل مرحلة من مراحل البحث ، أنبحث في الأشياء كما هي ، أم فيما نعهده أمراً مرغوباً أو ملزماً من الوجهة الأخلاقية . وكما قال هوبس : « علينا أن نتجنب الاعتقاد بأن الأشياء تحدث لأنها خيرة ، أو بأنها خيرة لأنها تحدث ، وإلا أدى ذلك إلى أن يشوب التحيز تقريرنا للحقائق ، ويشوب الفساد أحكامنا التقويمية » . والواقع أن لذين الخطرين أمثلة كثيرة في تاريخ العلوم الاجتماعية . فكثيراً مادافع مفكرون

عن نظم كالحرب والرق ، وعددوها نظماً معقولة في أساسها ، لأنها استطاعت أن تظل قائمة خلال حقبة طويلة ، أو لأنها واسعة الانتشار ، ومن أكثر الأمور شيوعاً أن نرى مفكرين يحملون على أية سياسة تنطوى على تغيير حاسم ، بحجة أنها بطلان وخيم العواقب ، زاعمين أن مجرد كون النظام القائم قد استطاع البقاء ، معناه أن هذا النظام قد أثبت قيمته .

وعلى ذلك فلسكى نتجنب الأخطار التي تنجم من جهة عن النظر إلى الواقع من خلال مثل أعلى ، مما يستتبع الخط من قيمة المثل الأعلى ، ومن جهة أخرى عن تشويه الواقع إذنعكس عليه رغباتنا وأهواءنا ، ينبغي أن نبقى على التمييز بين دراسة الواقع ودراسة القيم ، وإن كان من الواجب أن تقارب الدراستان عندما نصل إلى المركب النهائي . ذلك لأن عدم الاعتراف بتمييزهما خلىق بأن يؤدي إلى الخلط ، غير أن انفصالهما النهائي يؤدي أيضاً إلى النتيجة نفسها . وعلى ذلك فالدراسة الكاملة للحياة البشرية تقتضى إيجاد مركب من العلم الاجتماعى والفلسفة الاجتماعية ، لا مزجهما مزجاً تاماً .

الفصل الثاني

المجتمع والحضارة والمدنية

يولى علماء الاجتماع المحدثون اهتماماً كبيراً كل ما يتعلق بمصطلحات علم الاجتماع . بل منهم كثيراً ما اتهموا بأنهم يستنفدون من الطاقة في الجدل حول معاني الألفاظ ما يجعل من المستحيل عليهم الاقتراب من دراسة الظواهر الاجتماعية ذاتها . والواقع أن المصدر الأساسي لهذه الصعاب هو أن علم الاجتماع ، مثله في ذلك مثل كثير من العلوم الاجتماعية الأخرى ، قد استعار مصطلحاته من لغة الحديث اليومي ، ولذا كان يشاظرها ما فيها من غموض وإبهام . كما أن هذه الصعاب ترجع ، ضمن ما ترجع إليه من أسباب ، إلى ميل بعض علماء الاجتماع إلى استخدام المصطلحات الفنية التي تستخدمها علوم أخرى ، وبخاصة علم الحياة وعلم الطبيعة وعلم النفس . فبعض المصطلحات ، مثل التوازن الاجتماعي ، والكائن العضوي الاجتماعي ، والعقل الاجتماعي ، وما شاكلها — وإن تكن ذات قيمة من بعض الوجوه — قد أثارت من المشاكل أكثر مما أعانت على حلها منها . لذا كان لزاماً علينا هاهنا أن نتجنب

الناقشات اللفظية البحتة ، ونركز انتباهنا في تعريف ألفاظ معينة لا غناء عنها في تصنيف العلاقات البشرية .

وأعم هذه الألفاظ وأوسعها هو لفظ « المجتمع » . ولقد عُرف المجتمع أحياناً بأنه يشتمل على كل العلاقات بين الناس الذين تجمعوا في هيئات أو اتحادات معينة ، لها تركيب وتنظيم يمكن التعرف عليه ، مما يؤدي إلى استبعاد تلك العلاقات التي تفتقر إلى التنظيم أو لا تقبله . ولا شك في أن علماء الاجتماع قد اهتموا من الوجهة العملية بالتركيبات التجمعية المنظمة قبل كل شيء ، مادامت العلاقات الشخصية غير المنظمة تبلغ من الكثرة والتنوع حداً تكاد لا تخضع معه للدرس العلمي . ولكن من الواضح ، من جهة أخرى ، أن هذه العلاقات الشخصية هي ذاتها التي تكون النواة التي تنمو منها التنظيمات بالتدرج ، ولا يمكن تجاهلها من الوجهة النظرية . وعلى ذلك يبدو من الأسلم أن نستخدم لفظ « المجتمع » للتعبير عن كل نسيج العلاقات البشرية ، سواء منها المنظمة وغير المنظمة .

ولقد جرب بعض علماء الاجتماع طريقة أخرى يجعلون فيها للفظ « المجتمع » معنى محدوداً . فالمجتمع في رأيهم لا يوجد إلا عندما يكون لدى الأفراد وعى بعضهم ببعض ، وعندما تكون لديهم

بعض المصالح أو الأهداف المشتركة . غير أن هذا التحديد سرعان ما يتضح أنه غير مأمون ، مادامت للعلاقات غير المباشرة وغير الواعية أهمية كبرى في الحياة الاجتماعية . ففي الميدان الاقتصادي مثلاً قد تتأثر حياة الأفراد تأثراً كبيراً بالتغيرات التي تطرأ في علاقات الأسواق العالمية ، وهي تغيرات لا تكون لهؤلاء الأفراد معرفة واضحة بها ، ولا يمكن الكشف عن أسبابها إلا عن طريق دراسات مفصلة ومتخصصة إلى حد بعيد . وعلى ذلك فسوف نستخدم هنا لفظ « المجتمع » ليشمل كل معاملة أو أية معاملة بين الإنسان والإنسان ، سواء أكانت هذه المعاملات مباشرة أم غير مباشرة ، منظمة أم غير منظمة ، واعية أم غير واعية ، تعاونية أم عدائية .

وفي هذا المعنى العظيم الاتساع ينبغي أن يميز بين « المجتمع » عندما نطلقه دون نظر إلى هيئة خاصة ، وبين « مجتمع » بعينه ذي خصائص معينة . فالمجتمع بالمعنى الأول شامل متغلغل ، وليس له نهاية محددة أو حدود معلومة . أما المجتمع الخاص (بالمعنى الثاني) فهو مجموعة من الأفراد توحد بينهم علاقات خاصة أو طرق في السلوك تميزهم عن غيرهم بمن لا تسود بينهم هذه العلاقات أو بمن يختلفون عنهم في السلوك . وليس كل الجموع أو الحشود تكون جماعات groups ، وإنما الجماعات كتل من الناس بينهم اتصال

أو ارتباط منظم ، ولهم تركيب معلوم . وهناك جموع أخرى ، أو أجزاء من المجتمع ، ليس لها تركيب معلوم ، ولكن يشترك أفرادها في مصالح معينة أو طرق خاصة في السلوك ، قد تؤدي بهم في أي وقت إلى أن يكونوا من أنفسهم جماعة . وإلى فئة أشباه الجماعات هذه تنتمي مثلاً الطبقات الاجتماعية . فالطبقات ، وإن لم تكن جماعات ، ميدان لتعبئة الجماعات ، ويتميز أفرادها باشتراكهم في طرق السلوك خاصة بهم ؛ ومن أمثلتها أيضاً ، تلك الجماعات المبتدئة ، مثل جموع الأفراد الذين يهتمون بأهداف واحدة ، أو يحبذون سياسة واحدة ، كأصحاب العمل الذين لم يكونوا بعد أية هيئة تدافع عن مصالحهم ، أو الأفراد الذين يهونون رياضة معينة ، أو يرغبون في إصلاح اجتماعي ، دون أن يكون قد جمع بينهم أي تنظيم محدد . ومن الممكن أن تصنف الجماعات على أسس شتى ، تبعاً لحجمها ، وتوزيعها المكاني ، ودوامها ، واتساع العلاقات التي تركز عليها ، وطريقة تكوينها ، ونوع تنظيمها . . . إلخ . كذلك تختلف أشباه الجماعات اختلافاً كبيراً في حجمها ، وتختلف بوجه خاص في مدى تماسكها وفي اتجاهها إلى تنظيم أنفسها في جماعات بالمعنى الصحيح ؛ ومن الأهمية بمكان أن نحدد في أية نقطة تبلور هذه الأشكال الأقل تماسكاً لتكون هيئات متجمعة .

وأهم أنواع المجتمعات هي المواطن (Communities)

والهيئات (Associations) . فالموطن يمكن أن يوصف بأنه المجموع الكلى للسكان القاطنين في بقعة معينة ، (أو في حالة البدو الرحل : مجموع أولئك الذين يرحلون دائماً سوياً) ، وهو المجموع الذى يجمع بين أفرادہ نسق مشترك من القواعد ينظم مجرى حياتهم . ولا بد أن يكون للموطن تركيب مميز ، أعنى قواعد معينة للسلوك تحدد العلاقات بين أفرادہ . غير أن هذا لا يمنعه من أن يكون جزءاً من موطن أكبر . أى أن هناك مواطن داخل مواطن . وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن وجود أداة أو جهاز خاص لتنفيذ قواعد السلوك ليس أساسياً فى الموطن ، رغم أنه من الصفات التى تتميز بها المواطن التى بلغت قدراً عالياً من النمو .

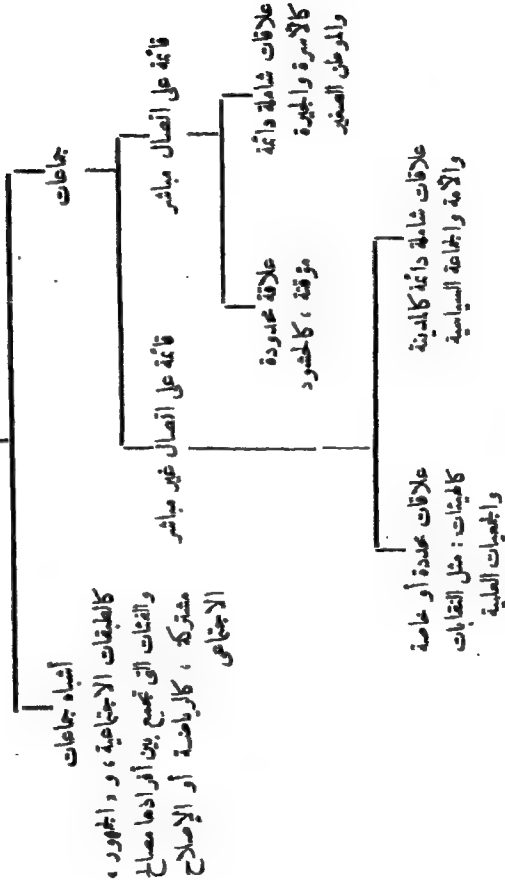
أما الهيئات (Associations) فقوامها جماعات من الناس اتحدوا من أجل أداء وظيفة ، أو وظائف خاصة ، كالتنقابات والاحزاب السياسية أو الجمعيات العلوية . ومن الممكن أن تصنف الهيئات على أساس هدفها أو غايتها الرئيسية ، كما يمكن أن تصنف على أساس خصائص أخرى عدة ، كمدى توزيعها الإقليمى ، أو عدد أعضائها ، أو شروط القبول فيها . الخ . ومن الشائع اليوم ، أن يميز بين الهيئات وبين النظم (institutions) : ففى وسعنا أن نصف هذه الأخيرة بأنها سنن مستقرة معترف بها ،

تتحكم في العلاقات بين الأفراد أو الجماعات . فالملكية مثلا نظام ، أى أنها مجموعة من السنن المعترف بها ، تتحكم في العلاقات بين الناس فيما يتعلق بسيطرتهم على الأشياء المادية ، واقتنائها وتبادلها . والنظم يخلقها ، ويحافظ عليها ، الموطن أو الهيئات التى قد تقع خارج نطاق الموطن . على أن لفظى الهيئة والنظام قد يخلط بينهما فى الاستعمال الشائع ، إذ أنهما يشيران فى الغالب إلى شيء واحد ، وإن يكن أحدهما يشير إليه بالمعنى المجرد ، والآخر يشير إليه بالمعنى العبنى أو البشرى . فالدولة مثلا مجموعة من النظم إذا كنا نقصد مجموعة القواعد التى تنظم حياة الجماعة ، ولكنها أيضاً تعد هيئة إذا نظرنا إليها على أنها اتحاد يجمع بين كائنات بشرية .

ويمكننا أن نجمع بين المسائل التى أثيرت فى هذا البحث الموجز فى الجدول الآتى :

الكل الشامل للسلوك الاجتماعي ونسيج العلاقات الاجتماعية

مجموعات (مجموعة محددة من الناس)



ولنتقل الآن إلى لفظي «الحضارة» (Culture) و «المدنية» (Civilization). والحق أن في استخدام هذين اللفظين خلطا يؤسف له، وربما كان الأمل ضئيلا في الوصول إلى تعريفات مقبولة لهما . فعلماء الأنثروبولوجيا يستخدمون كلمة الحضارة في معنى عظيم الاتساع ، بحيث تنتظم كل ميادين الحياة البشرية . وهذا الاستخدام يرجع إلى تيلور Tylor ، الذي عرّف الحضارة بأنها ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة ، والعقيدة ، والفن والأخلاق والقانون والعرف وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع . ويشيع استخدام كلمة «المدنية» بدورها في معنى عظيم الاتساع . فهي تشير في معناها الحرفي ، إلى مجموع الأمور المكتسبة التي تتميز بها الحياة في مدينة أو دولة منظمة ، غير أن هذا المعنى قد امتد فأصبح لا يشتمل على التنظيم الاجتماعي وحده ، بل على كل ما حققه الإنسان وتميز به عن الحيوان . واللفظان معا يستخدمان أحيانا لتمييز مستويات للنمو البشري ، أعني مثلاً للفرقة بين الشعوب المتمدنية والشعوب الهمجية ، أو بين الشعوب التي تعيش على الطبيعة والشعوب المتحضرة . غير أننا لن نطيل الحديث في هذا الاستعمال ، فليس ثمة شعب لم يصل إلى درجة معينة من الحضارة والمدنية ، أي إلى قدرة معينة

على تشكيل الطبيعة ، أو على الانتقاء من الأشياء الطبيعية على نحو يطابق حاجاته ، وبوسائل تخضع لإشراف المجتمع .

ومع ذلك فكثيراً ما تميز المدنية عن الحضارة على أسس عدة . فمن قبل أكد ، كانت ، أن الأخلاقية ضرورية للحضارة ، وكان يعنى بذلك الأخلاقية بوصفها حالة داخلية ، وقد وضعها في مقابل المدنية التي كانت في رأيه أمراً متعلقاً بالسلوك الخارجى . ومنذ كانت ، استخدمت مقابلات عدة أخرى في هذا الصدد . فمثلاً عرف ماثيو أرنولد Mathew Arnold الحضارة بأنها « دراسة الجمال ، والسعى المنزه إلى الجمال والنور » ، وقال إن قوامها هو « في أن يكون المرء شيئاً ، لا في أن ينال شيئاً ، أى في حالة داخلية للعقل والروح لا في مجموعة من الظروف الخارجية . أما المدنية فهي نسبياً آلية وخارجية ، وتزداد إتصافاً بهاتين الصفتين على الدوام . وقد استخدم شبنجلر Spengler التمييز نفسه في صورة أخرى . وبوصفه جزءاً من فلسفه طموح للتاريخ : فهو يرى أن المدنية هي المرحلة التدهورية للحضارة ، أى المرحلة التي تفقد فيها الحضارة حيويتها الخالصة وتغدو آلية مقلدة . ومن بين الكتاب المحدثين ، يفسر ماكأيفر MacIver التمييز بين المدنية والحضارة على أنه صورة من صور التقابل بين الوسائل

والغايات ، فحضارتنا هي ما نكونه ، ومدنيتنا هي ما نستخدمه ،^(١) .
والمدينة في رأيه تشتمل على الجهاز أو الأداة الكاملة التي
يستخدمها الإنسان في محاولة التحكم في ظروف حياته ، بما في
ذلك جهاز التنظيم الاجتماعي بأسره . أما الحضارة فتتعلق بالقيم
الكامنة ، أى بالأشياء التي يرغب فيها لذاتها . « فهي التعبير عن
طبيعتنا في طرق حياتنا وتفكيرنا ، وفي معاملتنا اليومية ، وفي
الفن والأدب والدين ، وفي اللهو والمتعة »^(٢) .

وعلى الرغم من أن الأستاذ ماكأيفر قد توصل إلى هذا
التمييز مستقلا عن الدكتور ألفريد Weber ، فإن
لهذا الأخير تمييزا مشابها ، وإن يكن قد وجد أن من الضروري
التمييز بين عمليات ثلاث ، أى عمليات المجتمع ، والمدينة ،
والحضارة . فالعملية الاجتماعية تنتج عنها تركيبات اجتماعية بالمعنى
الصحيح ، وهذه التركيبات في رأيه تسير في نظام محدد ، ومن
الممكن تتبعها بين مختلف شعوب العالم وإن كانت تتنوع تنوعا
بسيطا في كل حالة فردية . ومن هذا القبيل أننا نجد في كل مكان
انتقالا من التنظيم المبني على القرابة إلى تنظيم مبني على التجمع
الإقليمي . أما عملية المدينة ، فيعنى بها أساسيا نمو المعرفة

والسيطرة الصناعية على قوى الطبيعة — وهو نمو مترابط يسير في نظام محدد ، ويمكن نقله من شعب إلى آخر ، أى أنه يسرى على البشر أجمعين . وأما عملية الحضارة فلا تتبع نظاما ضروريا : فهي لا تسير في خط واحد ولا تتراكم بالتدرج ، وإنما تحدث متفرقة في سلسلة من الانبثاقات التي هي أشبه بـبروز مفاجئ ، تكاد لا تتصل بعضها ببعض ، إلا بقدر ما تتأثر به بالوسائل الفنية في التعبير بطبيعة الحال . فالحضارة لا يمكن أن تبحث إلا تاريخيا ، أى أن كل حالة يجب أن تدرس في طبيعتها الفردية ، وهي لا تخضع للنهاج العلمية العامة . وهو يعتقد ، مخالفا في ذلك شبنجر ، أن عملية المدنية عملية جامعة ، أى أنها ليست مرتبطة بأى شعب بعينه ، أما حضارات الشعوب المختلفة فليست متجانسة بأى معنى من المعاني ، مادام كل منها فريدا ، وبالتالي يستحيل قيام دراسة لأشكال الحضارة كما تصور شبنجر .

وبين أن لهذه التميزات بعض القيمة ، ولكن نظرا إلى الاختلاف الهائل في استعمالاتها ، يجب علينا الآن أن نبحث في مدى أهميتها بالنسبة إلى الدراسة الاجتماعية . فأولا نلاحظ على التمييز بين الوسائل والغايات ، أو بين ماله قيمة من حيث هو أداة لغيره ، وماله قيمة كأمته فيه ، أنه تمييز مفيد بلا شك ، ولكن ينبغي لنا أن نذكر أن للنشاط الاجتماعي أوجها عدة يمكن أن

تستخدم لتحقيق نوعى الغايات معا . فنحن مثلا نجد الناس يسعون وراء العلم لالانه يفيد فى التحكم فى ظروف الحياة فحسب ، بل لرغبتهم فى الكشف أو من أجل لذة البناء والتعمير . وبالمثل يكون من الصعب غالبا أن نحدد الخط الفاصل بين الوسائل والغايات فى النظم الاجتماعية . فمثلا : أى الأمور ، فى حياة الأسرة ينبغى أن يعد وسائل ، وأيا ينبغى أن يعد غايات ؟ وحتى فى التنظيم الاقتصادى لانهم بوسائل العيش فحسب ، بل نهم أيضا بكفالة الفرص لممارسة المملكات لإجبايا ، وهى الممارسة التى ينبغى أن تعد ضمن الغايات ، من حيث أنها وسيلة للتعبير عن النفس .

أما بالنسبة إلى النظام والاتصال اللذين يسير عليهما النمو والتطور ، فن الواضح أن هناك فروقا بين نمو المعرفة ونمو الصنعة الفنية وغيرها مما حققه العقل الاجتماعى . فالمعرفة تزداد بالإضافة التدريجية ، وتقدمها متصل ومطرّد ، على الرغم من وجود فترات من التدهور بين وقت وآخر . ويمكن القول بوجه عام إن كل جيل يرث ما كان للأجيال السابقة كاملا ، ويضيف إليه من عنده إضافات جديدة . أما فى الدين والأخلاق والفن فيبدو أن هذا الاتصال مفقود . ولكن هنا أيضا ينبغى أن لا نتحيز فى بداية بحثنا لهذا الموضوع : فقد يتبين مثلا أن هناك وحدة كامنة

وراء تلك الكثرة الهائلة من الحركات الديفية ، ولقد قيل بالفعل إن الدين هو العنصر الوحيد من عناصر التجربة البشرية الذي ظل يسير مرتقيا إلى أعلى على الدوام . وإنه ينوى ثم يرجع ، ولكنه عندما يحدد قواه ، يعود وقد اكتسب قوة جديدة ، وازداد محتواه نقاء ،^(١) . فضلا عن ذلك ، فلا يجوز بحال من الأحوال أن نفترض أن مختلف العناصر التي أشتمل عليها الحضارة ينبغي أن تتبع اتجاهها موحدا فيما يتعلق بترتيب نموها واطراد هذا النمو . فثلا قد تكون هناك فروق هامة في هذا الصدد بين التفكير النظري والسلوك العملي في الأخلاق ، وفي الفن . وبالمثل ينبغي أن يبحث كل عنصر من عناصر المجتمع والحضارة كأنه قائم بذاته ، من حيث مدى انتشاره وقابليته للنقل : فما ينتج عن الكشوف الصناعية التطبيقية يمكن أن ينقل بسهولة من شعب إلى آخر ، غير أن المعرفة الكامنة وراء هذه الكشوف ، والقدرة على المساهمة في تقدمها بوجه خاص ، لا يمكن أن تنقل إلا بعد إعداد دقيق ، وربما اقتضى ذلك إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية بأسرها . كما أن أشكال الحكومة لا تنقل إلا سطحيا ، ولم يثبت دائما إمكان تكيفها في البيئات الجديدة ، مما نجد له مثلا في النظم الديمقراطية ، وإنما اختفت في هذه

البيئات ، أو طرأت عليها تعديلات جوهرية حتى تمكنت من مواجهة الظروف الجديدة . ومع ذلك فن الصحيح أننا كلما اقتربنا من ذلك الوجه الخارجى نسيبنا من أوجه الحياة ، ازداد النقل والاقتراس سهولة . ولهذه الفروق فى سرعة الانتشار وسهولته أهميتها القصوى : فشعوب العالم تتحول بسرعة إلى التشابه بعضها مع بعض فى الوسائل الفنية المستخدمة وفى الأوجه الخارجية للحياة ، ولكن ليس هناك تقارب سريع مماثل فى نظرتها إلى قيم الحياة . وهذا الافتقار إلى التوازن فى النمو الاجتماعى يزداد وضوحاً بازدياد اعتماد الشعوب بعضها على بعض ، وهو هذا يمثل إحدى المسائل الكبرى للمجتمع الحديث^(١)

ولا شك أن هناك بعض الأهمية للفروق التى ظهرت خلال عرضنا هذا لمعنى لفظى الحضارة والمدنية ، حتى لو لم يكن فى وسعنا أن نقبلها بالصورة التى عرضت بها ، أو لم نكن نضمن الاتفاق على مثل هذا الاستخدام اللفظى . فن المهم أن ندرك أن مختلف مجالات النشاط داخل الكل المركب الذى يتكون منه المجتمع قد يتبع كل منها نظامه الخاص فى النمو ، ولكن لا يقل عن ذلك أهمية أن نتجنب التمسك مقدماً بالرأى القائل بأن كلا من هذه العمليات أو مظاهر النشاط المختلفة تسير فى طريقها الخاص

مستقلة عن الأخرى، أو بالرأى القائل بأن واحدا منها، وليكن ذلك الذى نطلق عليه اسم الوجه الاقتصادى، هو الذى يتحكم فى الباقية بأجمعها. فالعلاقة بين مختلف أوجه الحياة الاجتماعية هى ذاتها مشكلتنا، وعلينا، إذا شئنا الإجابة عنها أن نعزل من العناصر المتغيرة ما يمكن عزله، وندرس الارتباطات بينها. فيمكننا مثلا أن نبحث عن احتمال أن الفروق فى السلوك الاجتماعى مترابطة مع التغيرات فى الأفكار الأخلاقية، أو عن كون الأفكار الأخلاقية قد ظلت فى أساسها على ما هى عليه طوال مجرى التطور الاجتماعى، كما يعتقد البعض، بحيث تكون العوامل المتحركة فى مجرى التطور متضمنة فى التغيرات التى طرأت على التركيب الاجتماعى والاقتصادى، وفى تقدم المعرفة فى سائر الميادين، فيما عدا ميدان الأخلاق. ولنا أيضا أن نبحث فى العلاقة بين التطور الأخلاقى وبين نمو الدين، وفى العلاقة بين هذين وبين العرف والقانون.

أما فى ميدان التنظيم الاجتماعى، فيمكننا أن نبحث مثلا عن احتمال وجود ترابط بين أشكال الأسرة وأشكال التركيب الطبقي، أو التنظيم الاقتصادى، أو عن إمكان وجود فروق فى النظم الاجتماعية بين شعوب تعيش فى مستوى اقتصادى واحد.

ولا شك فى أن نصيب علم الاجتماع من التقدم فى بحث هذه

المسائل وما شاكلها قد تفاوت إلى حد بعيد في مختلف الميادين .
فلدينا مواد متراكمة هائلة في ميدان المعتقدات والعادات
الأخلاقية ، وهذه المواد قد عمل على تنظيمها بدقة باحثون مثل
ههبوس ووستر مارك (Westermarck) وفنت (Wundt) .
كما أن الحقائق الوفيرة التي تتعلق بالتطور الديني قد حللها وصنفها
دارسون متعددون ، بذلوا محاولات لتتبع أوجه التشابه التاريخي
بينها ، ولايضاح الدور الذي لعبه الدين في الحياة الاجتماعية . وفي
ميدان النظم الاجتماعية أصبحت لدينا معلومات وفيرة زاخرة عن
التنظيمات السياسية والتشريعية . وبالمثل بدأت النظم الاقتصادية
تبحث من وجهة نظر مقارنة على يد مؤرخين وأثنولوجيين ،
متأثرين في تفكيرهم بعلم الاجتماع ، وفي دراستهم هذه مجال
خصب للبحث والكشف الاجتماعي . ولنضف إلى ذلك كله تلك
الدراسات المتعلقة بأحوال المجتمع المعاصر ، وهي الدراسات
التي تزايد بسرعة هائلة ، وتقوم بها كل البلدان المتقدمة ، وتتبع
فيها غالبا مناهج إحصائية لها قيمتها الكبرى : ومن الممكن الاعتماد
عليها إلى حد بعيد . ويجدر بنا أن ننوه خاصة بتلك الدراسات المتعددة
لمناطق بأكملها ، منها الكبير ومنها الصغير ، وهي الدراسات التي تتراكم
الآن بسرعة ، وهذه الدراسات ، وإن لم تصبح مترابطة بعد ،
فإنها إن عاجلا أو آجلا سوف تقدم إلى الباحثين المشتغلين

بالتنظيم المذهبي العام مواد لها قيمتها في الدراسة المقارنة . كذلك أحرز تحليل الأسباب الرئيسية للتغير والثبات الاجتماعي بعض التقدم ، وإن كان علم النفس الاجتماعي ، الذي يمكنه في رأي أن يساهم بأكبر نصيب في هذا المضمار ، لا زال في مرحلة أولية إلى حد بعيد .

وبين أن تناول هذا الميدان الواسع ، حتى لو كان تناولا موجزا ، هو أمر يستحيل تحقيقه في كتاب صغير كهذا . لذا اخترت للبحث مشكلات هامة معينة ، واستهدفت في ذلك توضيح المجال العام لعلم الاجتماع وبيان مناهجه ، كما عرضتهما بإيجاز في هذا الفصل وفي الفصل السابق . ويبحث الفصلان الثالث والرابع في بعض الأحوال التي تتحكم في حياة الجماعات ، فيختص أولهما بدراسة أثر البيئة الطبيعية والجنس ، ويختص ثانيهما بتحليل نفساني (سيكلوجي) لعناصر الطبيعة البشرية التي لها أوثق صلة مباشرة بالعلاقات بين الإنسان والإنسان . وبلى ذلك بحث يهدف إلى عرض بعض أنواع العلاقات الاجتماعية التي درسنا خطوطها العامة في هذا الفصل ، وإن كنا بطبيعة الحال لن نحاول وصفها بإسهاب . ويعالج الفصل الخامس موضوع المبادئ العامة للتنظيم

الاجتماعى ، كما تتمثل فى نمو الجماعات السياسية . كما يبحث فى الأشكال المختلفة للإشراف الاجتماعى ، وفى الفصل السادس ندرس مشكلة التركيب الطبقي والتنظيم الاقتصادى . ويبحث الفصل السابع ، بإيجاز كبير ، فى الاتجاهات الرئيسية للنمو الذهنى ، وذلك فى ميدان الأخلاق والدين والعلم . أما الجزء الختامى فيشير مشكلة العلاقات بين هذه المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية ، ويوضح المهمة التى تقع فى المستقبل على عاتق علم الاجتماع .

فصل الثالث

الجنس^(١) والبيئة

تمثل في مشكلة تأثير الجنس على التطور الاجتماعى والحضارى صعوبة كبرى . فالحقائق المتصلة بها عظيمة التعقيد ، وهى تتطلب من أجل تفسيرها تضامن علوم كثيرة ، كالآثار ، والتاريخ . على أن هذه العلوم يتفاوت حظها من التقدم تفاونا كبيرا ، والمتخصصون فيها عرضة لأن يدرس أحدهم نتائج الباقين دون أن يتمكن من اختبار مدى دقتها أو إمكان الاعتماد عليها . أما عالم الاجتماع الذى يرغب فى القيام باستعراض عام للعلاقات بين الجنس والحضارة فيصف موقفا أسوأ : إذ يلقى نفسه وقد غرق فى خضم من المواد التى لا يمكنه السيطرة عليها ، ومن

(١) ترجمت كلمة Race بالجنس ، وترجمت الصفة Racial بالعنصرى ، وقد أدت إلى هذا الاختلاف بين ترجمة الاسم وترجمة الصفة المشتقة منه اعتبارات عدة ، منها غموض معنى كلمة « عنصر » إذا استخدمت فى كل الأحوال للدلالة على المقصود بالجنس (ويظهر ذلك الغموض إذا أحلناها محل كلمة « الجنس » فى عنوان هذا الفصل) ، ومنها ما تعجل به الصفة « جنسى » من ارتباطات بعيدة عن الموضوع إذا أحلناها محل الصفة « عنصرى » . (الترجم)

النظريات التي يتبين له أنها متحيزة ، ولكنها تستند إلى تأييد المتخصصين في مختلف الميادين . وبما يضاعف من متاعبه أن مناقشة المشاكل قد زادت حداثتها الأهواء والعداوات والخصومات السياسية ، وأصبح التنزه العلى أمرا يزداد صعوبة على الدوام . غير أن هذه الأهواء ليست كلها متحيزة إلى جانب واحد : فهناك تحزب يقوم على ادعاء المساواة ، كما أن هناك تحزبا يقوم على ادعاء عدم المساواة . فأولئك الذين يدأون بالتسليم بأن البشر جميعا تجمعهم وحدة وهوية أساسية ، يميلون إلى البحث عن تفسير للفروق الحضارية في البيئة الطبيعية والاجتماعية ، وإلى تأكيد مرونة الطبيعة البشرية وقابليتها للتشكل . أما أولئك الذين يتحزبون للرأى المضاد ، فيميلون إلى تفسير هذه الفروق بأنها ناتجة عن تفاوت فطرى أو وراثى يروونه ثابتا أو على الأقل ذا دوام عظيم . ومن الأسلم أن نقول إنه لم تكشف حتى الآن وسيلة عملية تمكنتنا من فصل العوامل الوراثية من عوامل البيئة ، ومن تقدير الدور الذى تلعبه كل منهما في تشكيل المدنية . ومن الواضح أن الموضوع يقتضى بحثا طويلا شاقا ، ولا ينفع فيه التأكيد القاطع لآى الرايين .

وسأهتم هنا بإيجاد تحديد دقيق للمسائل التى تثار ، وبإيضاح نوع الإجابات التى يمكننا أن نجيب بها عن هذه المسائل فى ضوء

معرفة الحالة . وفي وسعنا أن نصوغ هذه الأسئلة مؤقتاً على النحو الآتي :

(أ) ما الذي يعنيه علماء الأثروبولوجيا الطبيعية بكلمة الجنس ؟ وإلى أى مدى يمكن الركون إلى ما أتوا به من تصنيفات ، واتخاذها وحدات صالحة لدراسة العلاقة بين العوامل الوراثية وأشكال الحضارة والمدنية ؟

(ب) هل تختلف الأجناس البشرية المتنوعة في تركيبها الذهني الفطري ؟ وهل تؤدي هذه الفروق ، إن وجدت ، إلى تحديد الفروق في الطابع الذهني بين مختلف الأمم أو الشعوب ؟

(ج) أى ضوء تلقيه الإجابة عن هذين السؤالين ، على هذه المشكلة العامة ، مشكلة العلاقة بين الجنس والحضارة ؟

* * *

(أ) يعنى علماء الأثروبولوجيا بالجنس ، جماعة من الأفراد يشتركون ، خلال حدود معينة من التنوع ، في مجموعة من السمات الموروثة تكفي لتمييزهم عن الجماعات الأخرى . ولكي تتخذ السمات معايير للجنس ، ينبغي أن تكون موروثة ، وأن يكون لها دوام نسبي رغم ما يطرأ على البيئة من تغيرات .

وفضلاً عن ذلك ، فمن الواجب أن تكون هذه السمات

مشتركة بين عدد كبير كبرا معقولا ، فالسلالة العائلية التي تنصف
بخصائص موروثة معينة لا يمكن أن تعد جنسا ، وإن كان من
الممكن نظريا أن تعد كذلك لو أنها تكاثرت وانتشرت في بقعة
جغرافية معينة . وأهم السمات التي استخدمها علماء الأثروبولوجيا
في تصنيفاتهم :

(١) شكل الشعر : الذي يقسم إلى مسترسل ، وناعم ،
ومتموج أو مجعد ، ومفلقل أو دأكرت ، .

(٢) اللون : ويشتمل على لون الشعر والعين والبشرة .

(٣) شكل الرأس ، وخاصة نسبة عرض الجمجمة أو الرأس
إلى طولها .

(٤) القامة والأبعاد الجسمية .

(٥) بعض خصائص الوجه ، كشكل الأنف ، وشكل
الشفيتين ، وشكل الجفون . ويستخدم دائما مزيج جامع بين هذه
السمات في التمييز بين جماعات الأجناس ، ومن الواضح أن عدد
الجماعات الذي فصل إليه لا بد أن يتفاوت تبعا لعدد مجموعات
السمات التي تميز بينها . وليست هناك فيما يبدو سمة واحدة يمكن
أن تعد هي الأساسية ، بل إن علماء الأثروبولوجيا يهتمون أحيانا
بسمة أو مجموعة سمات ، وأحيانا أخرى بسمة أخرى أو مجموعة
سمات أخرى ، تبعا لاختلاف أغراضهم . على أن بعض التصنيفات

الآخيرة التي أحرزت قدرا كبيرا من الذبوع تتخذ من شكل الشعر نقطة بداية للوصول إلى التقسيمات الأولية ، ثم تلجأ إلى أشكال القائمة ، وقياس الألف ، واللون لأغراض التقسيم الفرعى .

وقد تعددت الوسائل التي اقترحها علماء الأثنوبولوجيا للتصنيف ، بل إن أحدث هؤلاء العلماء يختلفون بعضهم عن بعض اختلافا يينا . فسيرجى (Sergi) يقول بثلاثة أجناس رئيسية ، وأحد عشر نوعا ، وواحد وأربعين فرعا ؛ ودينكر (Deniker) يقول بستة أقسام كبرى : وثلاثة عشر قسما ثانوية ، وتسعة وعشرين نوعا أو جنسا بالمعنى الصحيح ، وچوفريدا روجيرى (Guiffrida Ruggeri) يقول بثمانية أنواع مبدئية وثلاثة وأربعين قسما فرعيا ، على حين يقول هادون Haddon بثلاثة أقسام رئيسية وستة وثلاثين قسما فرعيا . وكثير من علماء الأثنوبولوجيا الإنجليز يتبعون تقسيم هكسلى الذى وضعه سنة ١٨٧٠ ، وقال فيه بخمسة أنماط رئيسية : (الزنجى ، والاسترالى ، والمغولى ، والأصفر ، والأسمر) ، على حين يستخدم غيرهم تقسيما رباعيا ، أى القوقازى والمغولى والزنجى والاسترالى ، ويقسمون القوقازى إلى الشمالى Nordio والألبى وجنس البحر المتوسط ، وبهذا يقسمون البشر إلى ستة أقسام رئيسية .

وعلىنا أن نقسام، دون أن نناقش مدى قيمة هذه التقسيمات وغيرها، عن كنه هذه المحاولة التي يقومون بها، وعن طبيعة الوحدات التي ينتهون إليها — هذه الأسئلة كانت لها عند الأنثروپولوجيين على ما يبدو أجوبة متباينة كل التباين . ففي كتابي دنكر Deniker ، وريلي Ripley الهامين عن أجناس أوربا، نجد المادة المستخدمة متقاربة إلى حد كبير في الكتائين ، غير أن أحدهما يهتدى إلى ستة أجناس رئيسية والآخر إلى ثلاثة . ومرد ذلك إلى أن فهمهما لمعنى الجنس يختلف : فدنكر يعنى بالجنس مجموعة من الصفات التي تتحقق بالفعل مجتمعة في الشعوب الموجودة . أما ريلي فيهتم بالبحث عن أنماط مثالية ، أى كيانات فرضية يعتقد أنها قد وجدت في وقت ما على صورة نفية خالصة ، ويمكننا أن نفسر بامتزاجها التوزيع الحالي للسمات ، وتفاوت هذه السمات حاليا في مدى تجمعها . وتبعا لهذا الرأي ينبغي على علم الأنثروپولوجيا أن يجمع بين دراسة التوزيع الحالي للسمات وبين نتائج علم الإثنولوجيا (علم الأجناس) في الفترة التاريخية وما قبل التاريخية ، وبهذا يصل إلى الأنواع الأصلية الخالصة ، وتاريخ امتزاجها . ويشير دنكر إلى أنه وإن كان لا ينكر أهمية دراسة بقايا الهياكل العظمية ، فإنه يشك في أن في وسعنا ، خلال المرحلة الحالية من مراحل معرفتنا ، أن نأتى بشواهد تكفى لتتبع مظاهر

التقارب بين السلالات . فعدد الحالات التي درست حتى الآن هو بوجه عام ضئيل للغاية ، وهى على أية حال لا تقدم إلينا معلومات كافية إلا عن خصائص شكل الرأس ، وأحيانا عن القامة ، أما بقية الخصائص فلا تنبئنا عنها بشئ ، وبهذا تقدم إلينا هذه المواد أساسا هزيلا لتقدير مدى تفاوت هذه السمات في ظهورها متجمعة . ولقد أحس كثير من الثقات بتلك الصعاب ، ونظر كثير منهم إلى محاولة تقديم تقسيم للسلالات يوضح أوجه تقارب الأجناس المختلفة بعضها من بعض على أنها محاولة ميثوس منها . فهذا أيجن فيشر Eugen Fischer يقول مثلا : « إن كل محاولة لتصنيف السلالات هى محاولة عقيمة » ، كما يختم ماتيجكا Matiegka عرضه لبحوث أنثروپولوجية حديثة باقتباس من توينار Topinard يقول فيه : « إن الأنثروپولوجيا لاتزال فى مرحلتها التحليلية ؛ فهى تبحث عن الأنواع . أما إرجاع هذه الأنواع إلى أصولها فهذا أمر لم نخط بعد خطوة واحدة فى سبيل إثباته » . أما مارتين Martin فى كتابه الدراسى الوسيط عن الأنثروپولوجيا فيعود صراحة إلى التصنيفات الجغرافية لتوزيع السمات وتجمعاتها ، وينصرف عن محاولة إيجاد تصنيفات

للسلالات . وكثير من التصنيفات تتذبذب في حيرة بين مختلف الفهومات التي أشرت إليها هنا عن الجنس . ويشعر الدكتور هادون Haddon بكل هذه الصعاب ، ويصرح بوضوح أن تقسيمه ، ليس تصنيفا بالمعنى الذى يفهمه مصنفو علمى الحيوان والنبات إذ أنه يحتوى اعتبارات جغرافية ،^(١) بل إن أسماء الأجناس فى نظره ، كالشمالى (النوردى) والآلى ، لا تعدو أن تكون معانى مجردة نافعة آتينا على فهم الظواهر العامة . ، فليس لنط الجنس من وجود إلا فى أذهاننا ،^(٢) . وفى موضع آخر يؤكد تعقد الموضوع ، فيقول : « إن المرء ليكاد يقول باستحالة إيجاد تصنيف محكم للجنس البشرى ، »^(٣) .

ولكى نحسن تقدير عمل علماء الأثنوبولوجيا الطبيعية ، ينبغى أن ندرك الصعوبات التى يواجهونها خلال قيامهم ببحوثهم . فأول ما نلاحظه أن الأفراد نادرا ما تتمثل فيهم كل خصائص النوع الذى ينتمون إليه نظريا ، وربما ذكر القارى كلام رىلى (Ripley) عن الصعوبة التى ألنى صديقه الدكتور أمون (Ammon) نفسه بإزائها عندما طالبت منه صور لأنواع

ألية خالصة . ذلك لأنه بعد أن قاس آلاف الروس لم يجد حالة واحدة كاملة في كل التفاصيل ، فقال : « لقد كان كل ذوى الروس المستديرة الذين أجرى مقاييسه عليهم شقرا أو طوال القامة ، أو ضيق الأنف ، أو أى شىء آخر لم يكن يجب أن يتصفوا به ، »^(١) . ويمكننا أن نقول بوجه عام إنه كلما ازداد الشعب تمدنا ازداد تعرضه للاختلاط ، أو على أية حال ، ازداد تعدد الأنواع التى يمكننا أن نميزها فيه . بل إننا لانجد حتى بين الشعوب البدائية أى تطابق بين الشعب وبين الجنس ، ويقال إن سكان جزر أندامان هم الجماعة البشرية الوحيدة التى تقرب من الجنس « النقي »^(٢) .

ولقد تبين لعلماء الأنثروپولوجيا أن أفراد معظم الشعوب التى درست حتى الآن لا يطابقون من كل الأوجه تلك الأنواع النقية المزعومة ، بل يتصفون بخصائص هى مزيج من صفات تلك الأنواع . وربما كان ذلك راجعا إلى اختلاط الجنس ، وهو الاختلاط الذى ظل يحدث فى كل مكان منذ أقدم العصور ،

Races of Europe p. 108.

(١)

(٢) يلاحظ القارىء هنا سخرية مؤلف الكتاب ضمتا من أصحاب الدعوات المصرية ، القائمين إن الجنس الذى ينتمون إليه جنس « نقي » أو « خالص » . فهو يشير إلى أن الجنس النقي الوحيد فى العصر الحالى يمثل لدى جماعة من أحط الجماعات البشرية فى مستواها الحضارى !
(الترجمة)

ولكن من الممكن تفسير ذلك أيضاً بأنه أثر باق من عنصر قديم غير متفرع ، خرج منه ما نفترضه من أنماط مختلفة للأجناس .
ففي رأى الأستاذ فلير Fleure مثلاً أن الجماعات النوردية وجماعات البحر المتوسط هي فروع لأنواع قديمة متزوجة من ذوى الرموس الطويلة . فالشعب البريطانى فى مجموعه بين بين ، لاهو فى هذا الطرف تماماً ولا هو فى ذلك تماماً . غير أنه ليس خليطاً من الاثنين ، وإنما الأصح أنه تفرع لم يصل إلى هذا الطرف أو ذاك^(١) . ومن الواضح أن مثل هذه التفسيرات الممكنة تجعل تعقب أوجه الشبه بين الجماعات المختلفة أمراً متخبطاً إلى أبعد حد . وما يزيد هذا الأمر صعوبة أننا نجهل مصدر التنوعات ، بما لا يستبعد معه أن تكون قد حدثت تغيرات مستقلة فى مختلف أجزاء العالم ، فلا يكون وجود أوجه الشبه دليلاً على وحدة الأصل . فمثلاً، هل ينبغي أن نعد أفراد العنصر الآلي الأوروبى مرتبطين فى أصلهم بأفراد العنصر الآلي فى آسيا الصغرى لأنهم معاً من ذوى الرموس الصلعة (العريضة) ، أم أن عرض الرأس قد ظهر فى كل حالة مستقلاً عن الأخرى ؟ وإذا ما تذكرنا ، بعد ذلك ، أن قوانين الوراثة وخاصة فيما يتعلق بآثار اختلاط

الجنس لم تبدأ دراستها على نهج علمي إلا في أيامنا هذه ، وأتينا على أية حال لا نستطيع أن نعتد في تطبيقها على المادة الشحيحة التي تستخلص من تلك الأوصاف الناقصة للعصور الماضية ، سواء منها التاريخية وقبل التاريخية — إذا ما ذكرنا كل ذلك ، أدركنا في التو سبب حيرة علماء الأنثروپولوجيا وافتقارهم إلى الاتفاق في تقسيماتهم .

كل هذه الاعتبارات توحى إلينا بأنه فيما عدا التقسيمات الكبرى للبشر إلى ثلاث جماعات أو أربع ، وهي التقسيمات التي تبنى على أساس سمات واضحة الارتباط — فيما عدا هذه التقسيمات لا بد أن تكون تصنيفات أجناس البشر اعتباطية إلى حد بعيد ، وقيمتها الأساسية هي أن تقدم إلينا صورة عامة تجريبية مؤقتة للحقائق ، وبهذا تمهد الطريق للبحث المفصل المتوسع . ولقد كان أثر ماتم القيام به من هذه البحوث المتوسعة ، هو الكشف عن الفروق التي كان يخفيها منهج أخذ المتوسطات من جماعات كبيرة ، مما يؤدي إلى قسم الوحدات الكبيرة إلى فروع عدة ، تغدو علاقتها بعضها البعض ، وبالمجموع الأكبر أكثر تعقداً وغموضاً . فمن أندر الأمور أن نصادف جماعة محلية يتفق أفرادها في كل الصفات العنصرية ، وإنما يكون للغالبية الغالبة من الجماعات العنصرية أصل مختلط إلى حد بعيد ، كما أن العناصر

الوراثية فيها يعاد تشكيلها في كل جيل . وفي رأى علم الوراثة الحديث أن الجنس ينبغي أن يفهم على أنه مركب من الصفات التي اكتسبت نباتا معيناً نتيجة لطول العزلة والتكاثر الداخلي (أى التماسل بين أفراد الجنس الواحد) . أما إذا انقطعت هذه العزلة ، وحدث اختلاط في الجنس ، فإن الخصائص التي تتميز بها الجماعات المختلفة تكون على الدوام تجمعات جديدة ، وتزداد بالتدريج صعوبة تحديد الجنس المعين الذي ينتمى إليه أى فرد . فقد تكون لدى هذا الفرد خصائص معينة كانت تنتمى من قبل إلى جنس " نقي " ، ولكنه قد يحمل في ذاته أيضاً عوامل وراثية هي أساس خصائص تنتمى إلى أجناس أخرى ، وهي خصائص قد تعود إلى الظهور في ذريته . ففي رأى علماء الوراثة المحدثين " أن من الممكن جداً أن يكون لرجل فرنسى طويل القامة ، أزرق العينين ، مستطيل الرأس ، من خصائص الجنس النوردي أقل مما يكون لرجل قصير القامة ، أسود العينين مستدير الرأس " (١) .

ومن الواضح أن مثل هذا التحوير يجعل مهمة علم الأجناس التاريخي ، أى العلم الذي يختص بربط الشعوب الحالية بالأجناس المشابهة لها في الماضي السحيق ، عظيمة الصعوبة والخطورة . ومن

الجانز أن علماء الأنثروبولوجيا سوف يكرسون مزيدا من جهودهم في المستقبل لتحليل أصل أنماط الشعوب الموجودة حالياً، ولدراسة ما يمكن ملاحظته من آثار لاختلاط الأجناس .

(ب) ولانتقل الآن إلى اختبار الأدلة المتعلقة بالفروق بين الأجناس في الصفات العقلية .

فقد قيل بوجه عام إنه مادامت الأجناس تختلف في الصفات المادية ، فلنا أن نتوقع اختلافها ذهنياً أيضاً . ولا شك في أن لهذه الحجة بعض القيمة . على أننا ينبغي أن نذكر أنه ليس لدينا أى سبب أولى يجعلنا نتوقع وجود أى ارتباط بين تلك الخصائص ذاتها التي يستخدمها علماء الأنثروبولوجيا معايير للجنس ، وبين الصفات الذهنية : أى أنه ليس هناك ما يدعونا إلى أن نتوقع اختلاف الذكاء تبعاً للون البشرة أو نوع الشعر مثلاً . والواجب أن يخبر كل ارتباط كهذا اختباراً مستقلاً . ولقد استدل كثير من الثقات على وجود فروق في القدرة العقلية من الاختلافات في حجم الجمجمة ، وفي وزن المخ ودقة تركيبه ، غير أن الأدلة في كل هذه الحالات ليست حاسمة على الإطلاق .

١ - فقد استطاع مارتين Martin^(١) أن يعد قائمة طريفة

(٧٧)

أوضح فيها أقيسة حجم الجمجمة في مختلف الأجناس . وكان متوسط هذا الحجم في الجماعات الأوربية هو بالسنتيمتر المكعب : ١٤٥٠ للذكور و ١٣٠٠ للإناث . وأقرب الشعوب إلى الأوربيين تلك الشعوب المتمدينة التي تسكن شرق آسيا ، والجماعات الأوقيانوسية في المحيط الهادى والأمريكى . والقبائل الأسترالية كانت أقل من ذلك بكثير ، إذ بلغ المتوسط في الذكور ١٣٤٧ وفى الإناث ١١٨١ ، وقبائل الفيدا Veddass^(١) ١٢٥٠ ، ١١٣٩ ؛ وسكان جزر أندامان ١٢٨١ ، ١١٤٨ . كما أن التوزيع في كل جماعة يستحق الانتباه : فأعلى النسب تتردد لدى الشعوب المتمدينة أكثر مما تتردد لدى الباقين :

قياس يقل عن ١٢٠٠ سم^٢ : الهوتنتوت ٥١٪ -
الاستراليون ٤٥٪ - الألمان ٨٪ - الصينيون ٢٪ .

قياس يزيد عن ١٣٠٠ سم^٢ : الهوتنتوت ١٦٪ -
الاستراليون ٢٨٪ - الألمان ٧٥٪ - الصينيون ٩٢٪ .

على أن تأمل هذه القوائم بمزيد من الدقة يبين لنا أنه ليس هناك أى أساس حقيقى للقول بوجود أى ارتباط بين حجم الجمجمة وبين المستوى الحضارى . ويتضح ذلك في الحال إذا قارنا

(١) قبائل بدائية تسكن المحيط الهندى وخاصة سيلان . (الترجيم)

المتوسط الذى ذكر للصينى ، وهو ١٤٥٦ ، ومتوسط قبائل
 كالموك (Kalmuck) ^(١) الرحل ، وهو ١٤٦٦ ، أو متوسط
 اليابانيين وهو ١٤٨٥ ومتوسط سكان جاوه وهو ١٥٩٠ ، وأوضح
 من ذلك مقارنة الكافير Kaffir ^(٢) وهو ١٥٤٠ ، والاما كسوزا
 Amaxosa ^(٣) ١٥٧٠ مع العرب وهو ١٤٧٤ . كذلك تنكشف
 لنا فوارق ملحوظة بين شعوب تنتمى إلى جماعة واحدة :
 فلايسكيمو فى جرينلند حجم قدره ١٤٥٢ ، على حين أنه لبقية
 الإيسكيمو ١٥٦٣ ، بل لقد ذكر لينسلتر ^(٤) أن متوسط قبائل
 الأقزام هو ١٦٠٠ سم ^٢ . ومن الملاحظ فضلا عن ذلك أن
 التماوت بين الأفراد كبير فى كل الجماعات ، ويحدد مارتن نطاق
 هذا التفاوت بأنه يقع ما بين ١١٠٠ و ١٧٠٠ سم ^٣ .

٢ — أوزان المنخ : يحدد توينار (Topinard) متوسط
 وزن المنخ للأوربيين على أساس دراسة ١١ ألف حالة بأنه
 ١٣٦١ جراما للذكور و ١٢٠٠ للإناث . أما عدد الحالات التى
 درست من الأجناس الأخرى فهو قليل . ومن المعلوم أن

(١) قبائل مغولية تعيش فى جنوب روسيا بين نهري الدون والقوقاز ، كما
 تعيش فى سيبيريا . (المترجم)

(٢) قبائل تسكن الساحل الشرقى لأفريقية . (المترجم)

(٣) قبائل تتكلم لغة البانتو فى الجزء الشرقى من مقاطعة الرأس بانحاد جنوب
 إفريقية . (المترجم)

التفاوت في هذه الحالة يكون كبيرا ، إذ أنه يتراوح بين ١٥١٣ و ١٥٨٧ في حالة زنوج أمريكا ، وبين ١٠٦٣ و ١٧٩٠ في حالة اليابانيين ، ولهذا لم تكن النتائج موثوقة فيها كل الثقة . ويقتبس توينارد الأرقام الآتية (نقلها عنه دنكر Deniker ص ١١٦) : متوسط الأوربيين ١٣٦١ ؛ زنوج أمريكا الشمالية ١٣١٦ ؛ سكان أنام ١٣٤١ ، اليابانيون ١٣٦٧ ، البوريون Buriats ^(١) ١٣٨٠ ، الصينيون (متوسط مأخوذ عن عدد قليل) ١٤٢٨ . ويتضح خطر استخلاص أية نتيجة من مثل هذه المقارنات في حالة سكان تيرادل فويجو الأصليين (Tierra del Fuego) ، فارتن يذكر أن قبائل البسكرا Peschera الذين يوصفون بأنهم أنصاف حيوانات ، يقترب وزن مخم من وزن مخ الأوربي ، فإذا ما اعتبرنا حجم جسمهم كانت المقارنة في صالحهم !

٣ — زعم كثير من الباحثين وجود فروق في المقدرة بين الأجناس المختلفة تطابق الفروق في دقة تركيب المخ عندم . على أن عدد الحالات التي درست هو في العادة عدد ضئيل للغاية ، ولما كانت توجد في هذه الحالة بدورها فروق فردية هائلة ، فإن النتائج المتعلقة بمجموعات الأجناس الكبيرة تبدو غير موثوق فيها .

(١) فرع من الموليين الشرقيين يسكنون المنطقة الغولية العرقية ومنغوليا ، وبعض مناطق سيبيريا .
(الترجم)

ويتهى كولبروجه Kohlbrugge^(١) ، بعد قيامه بأوسع بحث عرف في هذا المضمار (فحص ما بين ١٠٠٠ و ١٢٠٠ مخ) إلى أنه لا توجد أشكال من المخ يختص بها أى جنس معين ، وأن وجود فروق بين الأجناس المختلفة في درجة توزيع هذه الأشكال هو أمر غير محتمل ، وأن الفوارق في التركيب الدقيق ليست من خصائص الجنس . ومن الواضح أن هذه المشكلة لازالت في حاجة إلى مزيد من البحث .

٤ - ولنتقل الآن إلى البحث المباشر للخصائص الذهنية لجماعات الأجناس عن طريق الاختبارات . وأشهر هذه الاختبارات التي أجريت في أمريكا على جماعات من الأجناس والأمم المختلفة . وقد أجرى أوسع هذه الاختبارات خلال الحرب^(٢) في الجيش الأمريكي ، وقيل إن الاختبارات تثبت تفوق الأجناس النوردية على الآلية وعلى جنس البحر المتوسط . ولكن يهنا أن نلاحظ أن الأستاذ بريجهام Brigham الذي كان مسئولاً عن بعض هذه النتائج قد رجع عنها رجوعاً صريحاً . ففى مقال نشر في مجلة علم النفس (Psychological Review)

(١) Ver. Kon. Acad. van Wetensch., deel XII, No. 4.

(٢) كتب المؤلف كتابه سنة ١٩٣٤ ، فالإشارة هنا إلى الحرب العالمية الأولى .
(المراجع)

في مارس سنة ١٩٣٠ يقول : ولقد لحصت هذه المجلة بعض
الكشوف الحديثة التي تبين أن الدراسة المقارنة لمختلف جماعات
الأجناس والشعوب لا يجوز أن تتم عن طريق الاختبارات
الموجودة ، وتبين بوجه خاص أن واحدا من أجراء هذه
الدراسات المقارنة للأجناس وأكثرها ادعاء - أى الدراسة التي
أجرها كاتب هذا المقال - قد قامت على غير أساس ، . ويقوم
نقده لعمله على أساس أن أرقام الاختبار لا تمثل أشياء موحدة ،
ولهذا فإن أرقام الاختبارات الفرعية لا يمكن أن تجمع ، كما كان
الحال في البحوث السابقة . وإلى جانب هذه الاعتراضات
الرياضية اعتراضات جدية أخرى على النتائج التي استخلصت من
هذه الدراسات فيما يتعلق بالفروق العنصرية . فأولا يلاحظ أن
الجماعات التي درست لم تكن جماعات عنصرية ، بل جماعات
قومية . وليس هناك ما يضمن على الإطلاق أن يكون الأفراد
الذين يقال عنهم إنهم إنجليز أو فرنسيون أو إيطاليون يمثلون
أنماطا لأجناس مختلفة ، مادام علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم
يعترفون بأن الجماعات النوردية ، والمنتمين إلى جنس البحر
المتوسط والجنس الآلي ، تمتزج امتزاجا وثيقا في كل دولة من
دول أوروبا الغربية . ولقد فشلت حتى الآن كل المحاولات التي
بذلت من أجل إيجاد ارتباط مباشر بين الخصائص العنصرية ،

كالشعر أو لون العينين ، وبين الذكاء . وفضلا عن ذلك ، فمن الخطأ أن نفترض أن الأعداد الصغيرة التي اختبرت في أمريكا هي أمثلة صادقة للشعوب التي استخلص منها هذا العدد ، وكل الاحتمالات تشير إلى وجود فروق هامة في نوع المهاجرين الذين ترسلهم مختلف دول أوروبا إلى أمريكا . ولنصف إلى ذلك أنه الدراسات التي تمت في أوروبا لا تكشف عن وجود فروق يمكن أن تسمى فروقا عنصرية^(١) . وفيما عدا هذه الدراسات المتعلقة بالجماعات الأوروبية ، وهي الدراسات التي لا تبدو لها أهمية كبيرة يمكننا أن نلخص النتائج الأخرى على هذا النحو : فإذا نظرنا إلى معامل الذكاء بالنسبة إلى البيض على أنه ١٠٠ ، فإن معامل الذكاء بالنسبة إلى بقية الشعوب هو : الصينيون ٩٩ ، اليابانيون ٩٩ ، المكسيكيون ٧٨ . الزوج الجنوبيون ٧٥ ، الزوج الشماليون ٨٥ ، الهنود الأمريكيون الأصليون ٧٠^(٢) . على أن من الصعب في ضوء طرق القياس التي استخدمت في هذه الدراسات أن نحدد الدور الذي تلعبه عوامل الجنس في تحديد معاملات الذكاء . فعلماء النفس يجمعون اليوم أن نتائج اختبارات الذكاء تتأثر بعوامل البيئة . ولذا يكون من أصعب الأمور عند مقارنة

(١) (٧٩) Klineberg وانه اقتبس من Garth : Race Psychology

Garth. P. 83.

(٢)

الجماعات التي ذكرناها من قبل أن نستبعد الفروق في الحالة الاجتماعية، والصعوبات المتصلة بطبيعة اللغات المختلفة التي يجرى بها الاختبار، والاختلافات في عادات التفكير والسلوك، وفوق ذلك كله نظرة الشعوب المختلفة إلى الاختبار. صحيح أنه قد ظلت هناك فروق عندما استبعدت عوامل البيئة هذه، غير أن الباحثين أنفسهم نادرا ما ادعوا أنهم قد نجحوا تماما في استبعاد الاختلافات في تقاليد البيئة أو الحضارة. ولننصف إلى ذلك كله أن بعض الشواهد تدل على إمكان تغير معامل الذكاء عن طريق تحسين البيئة. فمثلا أوضح جارت Garth، أن الهنود الأصليين والمختلطين (المهجنين) عندما وضعوا في بيئة صالحة، هي بيئة المدرسة الحكومية، قد فاقوا في درجاتهم وفي معامل ذكائهم سواهم من الهنود أو البيض الذين ينتمون إلى المدارس العامة،^(١).

وعلى ذلك، فيلزم أن نتوصل إلى وسيلة أصح للتحكم في عامل البيئة، يكون من الخطر أن نستخلص نتائج متعلقة بالفروق في الجنس من بحوث مقارنة مبنية على اختبارات ذكاء. وينبغي أن يكون حكمنا حتى الآن هو الحكم «بأن الدليل لم يقم».

فإذا وجدت أية فروق فطرية بين جماعات ، فلا جدال في أن هذه الفروق تقوى عن طريق عوامل البيئة . فضلا عن ذلك ، فعنصر التداخل واضح ، والفروق الفردية في داخل الجماعات أكبر من الفروق بين الجماعات نفسها .

٥ - أما الدراسات التجريبية بشأن الفروق بين الأجناس في الصفات المزاجية وفي الطبع فلا زالت هزيلة إلى حد بعيد ، ولا زالت الوسائل التي تستخدم في هذه الدراسات من السداجة بحيث لا تستحق أن نناقشها هنا . على أن مؤلفات علم الاجتماع والإثنولوجيا تزخر بأحكام عامة غير تجريبية عن هذه الصفات ، ولهذا الأحكام العامة أثر في التفكير الشائع يفوق كثيرا قيمتها العلمية ، ولهذا كانت تقتضى منا بعض التعليق : فهي كلها مشوبة بعيوب أساسية في المنهج : فهذه الأحكام العامة أولا تعزو في كثير من الأحيان خصائص معينة لمجموعات كبيرة من البشر ، لم تثبت وحدتهم العنصرية ، وذلك على أساس تجارب عارضة محدودة جدا قام بها سائنحون وأدباء . فمثلا ، يخبرنا باحث معروف أن الجزء المغولي من البشر (الذي ينبغي أن نتذكر أن تعداده يبلغ حوالى ٦٩٥ مليوناً ، أى ٣٨٪ من مجموع الجنس البشرى كله) هم بوجه عام « متحفظون إلى حد ما ، مكتئبون ، مشاعرهم جامدة ، وهم في مظهرهم الخارجى مجاملون إلى أقصى حد ، ولكنهم

مترفعون . . . وكلهم على وجه التقريب يدمنون المقامرة ،^(١) .
 وفي مقابل ذلك يبدى الأستاذ زليجان (Seligman) ملاحظاته
 عن الصين فيقول : « حسبنا أن ترقب جماعة من العمال الصينيين
 يجشون عن عمل لنقتنع بأن الصينيين أكثر تهيجا وأقوى عاطفة
 من الأوروبيين الشماليين . . . فطبيعتهم أبعد ما تكون عن ذلك
 الطابع الجامد غير المكثرت . . . الذى يعزى إليهم عادة ،^(٢) .
 وبالمثل يخبرنا كثير من الثقاة أن « جنس البحر المتوسط » يتميز
 بقوة الروح الاجتماعية ، أو بالميل إلى الصعبة . فهل يفترض أن
 هذا الحكم يصدق على كل سكان منطقة البحر المتوسط ؟ لنستمع
 إلى ما يقوله باحث أسباني مدقق عن شعبه هو : « إن الأسباني
 أبعد ما يكون عن الميل إلى الصعبة ، فإذا ما بحث عن الرفقة ،
 فإثما يكون ذلك من أجل أن يشعر باحتكاك شخصيته بشخصيات
 الآخرين ، بحيث أنه فى صحبته لا يبحث عن روح الجماعة ، وإنما
 يبحث عن شخصيات أخرى ، ومن هنا كان ذلك الشعور الخشن
 فى تجمعات الأسبان ، ذلك الإحساس الذى نشعر فيه بأنهم أشبه

ما يكونون بحقل من الأحجار الصخرية الصلدة^(١) . وفي وسعنا أن نأتى بأمثلة لا نهاية لها لمثل هذه الأحكام العامة ، وهى قلما تثبت أمام اختبار صحتها اختبارا ناقدا .

وهناك عيب ثان خطير فى علم النفس العنصرى : هو ميله إلى أن ينسب إلى جماعات الأجناس صفات مستخلصة من سلوك أفراد ينتمون إلى شعوب مختلطة العنصر ، دون أية محاولة للتحقق من خصائص جنس هؤلاء الأفراد . فعندما يقال مثلا إن تأسيس الجمهورية الأمريكية يرجع إلى دأب المهاجرين النورديين وقيادتهم ، فهل هناك أى دليل على أن هؤلاء الأفراد الذين نتحدث عنهم هم نورديون على التخصيص ، فى صفاتهم الجسمية على الأقل ؟ لا دليل على الإطلاق ، وإنما توحى الأبحاث التى أجريت على الخصائص الجسمية لقدماء الأمريكيين بأن بعضهم فقط كانوا من الشقر ، وأن ذوى الرموش المستديرة كانوا بالتأكيد أكثر من ذوى الرموش المستطيلة^(٢) . وبالمثل فإتنا عندما نفحص الرأى

Madariaga : Englishmen, Frenchmen and Spaniards, (١)

p. 246.

والكاتب يشير إلى هذه المجموعة من الأحجار التى تستعمل فى قبح الزناد ، ليعين أن الأسبان إذ يلتقون بعضهم ببعض ، يكونون فى احتكاك شخصياتهم بعضها ببعض كاحتكاك تلك الأحجار ، ينشأ عنها الفرقة والاشتغال . (الترجم)

Hrdlicka, The Old Americans, p.54.

(٢) أنظر

الذى يتردد كثيراً ، والقائل بأن النورديين هم خير المستكشفين في العالم ، لن نجد شيئاً يدل على الطابع الجسمي للمستكشفين . وإذا تأملنا الإنجليز منهم خاصة ، وجدنا دراسة هافلوك إليس (Havelock Ellis) توضح ، أن أبرز مستكشفينا وأعظمهم خبرة ، كانوا في الأغلب من ذوى العيون الداكنة والشعر الداكن ،^(١) .

وأخيراً ، في علم النفس العنصرى ، الذى يشيع اليوم ، عيب أوضح من ذلك كله ، هو إخفاقه في التمييز بين ما يمكن أن يكون سمات وعادات حضارية ، وبين الصفات الكامنة في الجنس ، وافتقاره إلى النظرة التاريخية بوجه خاص . فلتأمل مثلاً تلك المزايا المزعومة التى تعزى إلى النورديين من حيث هم منظّمون وحكام^(٢) . فلا شك أن تاريخ القبائل التيوتونية لا يثبت ذلك :

A Study of British Genius. p. 304

(١)

(٢) لأرسطو في هذا الموضوع تعليقات طريفة ، يقول فيها : « إن أولئك الذين يمشون في مناخ بارد وفي شمال أوروبا هم قوم ممتازون نشاطاً ، ولكنهم همّا في ذكائهم ومهارتهم ، ومن هنا كانوا يحرصون على حرّيتهم ، ولكنهم ينقرون إلى التنظيم السياسى ، ويميزون عن حكم غيرهم . وفي مقابل ذلك نجد سكان آسيا أذكىاء ومبدعين ، ولكنهم ينقرون إلى النشاط ، ولهذا كانوا دائماً في حالة من الخضوع والعبودية . أما الجنس الهلنى ، الذى هو في موقع متوسط بينهما ، فهو أيضاً وسط في صفاته ، إذ هو جهم النشاط ، وذكر أيضاً . ولذا يظل هذا الجنس حراً ، كما أنه أصلح البلاد كلها حكماً ، وإذا نسى له أن يكون دولة واحدة فانه يستطيع أن يحكم العالم » . (Politics, VII, 7)

إذ كان الألمان قبل قيام بروسيا مشهورين بافتقارهم إلى القدرة على التنظيم الواسع النطاق . على أن التركيب العنصرى للبروسيين هو أكثر موضوعات الأثنولوجيا مثارا للجدل ، وإن الحقائق القليلة الموجودة لتبين أن أربعة أخماس سكان بروسيا من ذوى الروس المستديرة (١) .

ومن الأمثلة الأخرى التى تكشف بوضوح عما يمكن فى تعميم صفات الجنس من خطر ، ذلك الاختلاف الهائل فى وصف الجنس الآلى بين كانبين لايفسل أحدهما عن الآخر إلا نحو ثلاثين عاماً . ففى رأى رىلى (Ripley) أن الآليين يتميرون بالصبر ، والسلبية ، والمسألة ، وهم من الوجهة الاجتماعية محافظون ومستسلمون . ثم يقول إن مما يشهد على ذلك « الاستسلام الدليل فى الجماعة السلافية » . أما بيك (Peake) ، الذى كتب بعد الثورة الروسية : « فيقول عنهم إنهم ديموقراطيون ، ويميلون فى الواقع إلى الشيوعية ، إذ « أن روسيا السوفيتية من الجنس الآلى فى الأغلب ، وقد أتى كارل ماركس من المنطقة الآلية » . وبجمل القول أن علم النفس العنصرى لا يزال حتى الآن فى مرحلة « القصص » (anecdotal stage) وخاصة عندما يبحث فى الطبع

والمزاج . فهو يتورط في إصدار أحكام عامة على جماعات هائلة ظل تركيبها العنصرى غير محقق ، وربما كان من المحال التحقق منه . وهو لا يستبعد العوامل التاريخية والاجتماعية ، ولم يكشف عن أية وسيلة علمية يعزل بها العناصر الوراثية عن عناصر البيئة ، وتبدو أهمية هذا النقص بوجه خاص إذا أدركنا أن معلوماتنا عن القوانين التى تتحكم فى وراثة صفات الطبع والمزاج ضئيلة إلى أبعد حد . ونحن لانجد ما يدعو إلى الشك فى أن لهذه الصفات أساساً وراثياً ، غير أن هذا لا يعنى أنها سمات للجنس . أو أن لها ارتباطاً ضرورياً بالصفات الجسمية التى تستخدم معايير للجنس . أما المحاولة التى بذلت حديثاً للربط بين أنماط التركيب المختلفة التى يقول بها كرتشمير (Kretschmer) وبين أجناس محددة ، فلم تفلح حتى الآن ، وفى رأى الباحثين المدققين أن كل أنماط التركيب توجد فى أى جنس من الأجناس^(١) . ومن المفيد أن نلاحظ أيضاً أن البحوث التى أجريت بواسطة طريقة التصنيف ، حول العلاقة بين السمات السمراء والشقراء ، وبين مختلف الصفات المزاجية والخلقية ، كحب العدوان ، والصبر ، والهمة والسيطرة والمحاكاة والاستسلام ، هذه البحوث قد أدت إلى نتائج سلبية^(٢) .

Ziehen : Grundlagen der Charakterologie. p. 241 (١)

واقتر أيضاً الاختبارات التى يوردعا فى هذا الموضع نفسه :

D. Y. Paterson : physique and Intellect. p. 218 . (٢)

وبما يؤسف له أن الأنثروبولوجيا الطبيعية لم تعر حتى اليوم إلا انتباهاً ضئيلاً لما بين مجموعات الأجناس من فروق فيسيولوجية متميزة عما بينها من فروق تشريحية .

ومن الممكن أننا إذا توصلنا إلى معلومات أوسع عن الفروق الفسيولوجية ، فسيلقى على مشكلة العلاقة بين الجنس والمزاج ضوء أوضح .

٦ - وهذا يؤدي بنا إلى مشكلة عويصة ، هي مشكلة الطابع القوي . والمقصود بهذه الكلمة ، مجموعة النزعات الفكرية والوجدانية والسلوكية التي ينفرد بها شعب معين ، وتنتشر فيه ، وتتجلى باطراد متواصل أو متقطع في أجياله المتعاقبة . وربما كان في وسعنا أيضاً أن نتحدث عن مزاج شعب معين ، قاصدين بذلك صفات ذهنية خاصة ، مثل درجة الشدة في الاستجابة ، وسرعة النشاط ، ومدى استجابته للتأثرات ، ولون المزاج ، أو الطابع الإنفعالي السائد في سلوكه . فإن كان هناك ما يسمى بالمزاج القوي ، فعنى ذلك أن هناك فروقا بين الجماعات القومية بالنسبة إلى هذه الصفات . وحين نسمى هذه الصفات قومية ، نقصد أنها تسود شعباً معيناً على نطاق واسع وعلى الدوام ، كما نقصد أنها تنعكس على نظم ذلك الشعب وتقاليده ومظاهر نشاطه العام وسياسته . وعلى هذا الأساس يقال مثلاً إن الألمان أجلاف أو ثقلاء

(Heavy) (Lourds Allemands) ، ويقصد بذلك أن استجاباتهم بطيئة ، ولكنهم بمجرد أن يستثاروا يغدون متحمسين مثابرين ، كما يقصد بذلك أنهم يتصفون بالصبر والنشاط ، والنظام والدقة ، وأنهم يفتقرون إلى الروح الصريحة ، ولديهم ميل إلى النزعة الفردية والانعزالية . كذلك يقال إن الأمة الإنجليزية تتميز بالنشاط والابتكار ، والشعور بالمسئولية الفردية وطاعة القوانين ولديهم ميل إلى التوفيق بالحل الوسط وإلى الاعتدال^(١) ؛ وأن الفرنسيين ذوو حيوية ، يميلون إلى الحركة ، ويتصفون بالصراحة والألفة ، ويفتقرون إلى مالمدي الإنجليزية من قوة ، ومالمدي الألمان من الصبر الطويل^(٢) ومن المحتمل جدا أنه حتى لو صح وجود مثل هذا الطابع والمزاج القومى ، بالمعنى المقصود هنا ، فسوف تكون بين مختلف الشعوب فروق هائلة فى درجة التجانس التى يصل إليها الشعب بصفة دامة وفى مدى دوام الملامح القومية واستمرارها . غير أن الدراسات الدقيقة للفروق بين المدينة والريف ، أو بين مختلف الجماعات المهنية أو الاجتماعية - هذه الدراسات ، إن وجدت ، فهى قليلة نادرة . أما عن استمرار الطابع القومى ، فقد أكد الكتاب الألمان بوجه خاص ،

Baker : National Character. p. 271

(١)

Fouillée : Esquisse psychologique des peuples (٢)

Européens. p 458 .

دوام الطابع القومى ، وكانوا فى ذلك متأثرين بنظريات عن الروح
 القومية أو فى الأغلب بمذاهب عنصرية . غير أن هذا الدوام قد
 أكدته أيضا مؤرخون فرنسيون ، كما أكدته فى إنجلترا كتاب مثل
 ماكدوجل (Mc Dougall) فى كتابه « العقل الجمعى
 The Group Mind » ، الفصل (١٦) وليس فى وسعنا هنا
 أن نناقش تفاصيل هذا الموضوع . ولكن الذى لا شك فيه هو
 أن هناك قدرا من الاتصال فى حالة الأمم الكبيرة ذات الماضى
 التاريخى الطويل . ولكن حتى فى هذه الحالة لا يكون هناك
 ما يبرر القول بأن الطابع القومى شامل أو غير قابل للتغير .
 وذلك ما أشار إليه هيوم (Hume) بوضوح فى مقاله المعروف
 عن الطابع القومى إذ يقول : « لقد كان قدماء الأسبان قلقين ،
 تأثرين ، وبلغ تعلقهم بالحرب حدا جعل الكثيرين منهم ينتحرون
 عندما جردهم الرومان من أسلحتهم . أما اليوم (أو على الأقل
 منذ خمسين عاما) فلا يقل عن ذلك صعوبة أن تستحث المحدثين
 من الأسبان إلى خوض غمار الحرب . » . ولاحظ هيوم ، فى تاريخ
 إنجلترا ، فروقا كبيرة بين الحقب المختلفة فى درجة التحمس
 للدين . ولقد أشار الأستاذ باركر (Barker) إلى الميل
 والعادات الجديدة التى أخذت تنمو فى إنجلترا الحديثة : كازدياد
 حدة المزاج ، والميل إلى التكتل ، وازدياد الاستعداد للخضوع

لتنظيمات الدولة^(١) . وفي الألمان المحدثين نجد مثلاً واضحاً للانتقال من نزعة فردية متطرفة إلى تطرف بالغ في عبادة سلطة الدولة . أما محاولات تقدير إمكانيات أى شعب على أساس ماله من طابع ، زعوم ، فهي محاولات لا تؤمن عواقبها على الإطلاق ، كما تبين بوضوح من مصير مثل هذه المخاطر في الماضي . فمن الأمثلة الجيدة لذلك شك الأوربيين في محاولات اليابانيين صبغ بلادهم بالصبغة الغربية ، وهي المحاولات التي ظن أن مآلها سيكون إلى الإخفاق ، أو تلك الآراء التي أبدتها كتاب قدماء عن قدرة الإيطاليين والألمان في ميدان الصناعة ، وهي الآراء التي تبدو مضحكة في ضوء التطور التاريخي الأخير .

وسوف يتبين لنا أن علم النفس الشعبي ، لم يكد يصل إلى مرحلة الدقة العلمية . فقوامه أساساً سلسلة من الانطباعات ، يقوم بها في الغالب كتاب لامعون ، وملاحظون مدققون لسلوك مختلف الشعوب ، واستدلالات عن نزعات الشعوب ، مستخلصة من دراسة نظمها ، وما ساهموا به في ميادين الفن والعلم . وليس لنا أن نستعين بهذه الجهود ، أو نرتكب خطأ إنكار وجود الخصائص القومية بمجرد أن هذه الخصائص لم تخضع حتى الآن

للتحليل الدقيق أو للقياس الكمي . وقد يكون لنا أن نتوقع نتائج
أصح إذا عرفنا المزيد عن الناحية الوراثية للطلاب ، وإذا توصلنا
إلى وسيلة عملية موثوق بها — تمكنا من ملاحظة سلوك
الجماعة وتسجيله .

ولنتأمل الآن ما يمكن أن يكون للجنس من أثر على الطابع
القومي . وقد نتصور أن هذا الأثر يحدث على النحو الآتي : فإذا
افترضنا أن الأجناس تختلف في نزعاتها الموروثة ، فإن هذه
النزعات الفطرية سوف توجد بنسب مختلفة بين مختلف الأمم
أو الشعوب ، وذلك تبعاً لما دخل في تكوينها من سلالات
عنصرية . وفضلاً عن ذلك ، فإن عوامل البيئة ، وضمنها تأثير
الشعوب الأخرى ، وتاريخ الشعب نفسه ونظمه الداخلية ، هذه
العوامل سوف يكون لها تأثير انتقائي أو انتخابي على مجموعة
النزعات الفطرية فتشجع بعضها وتستأصل البعض الآخر .
ونتيجة ذلك هي تكوين نمط قومي له دوام نسبي يمكن أن ينتقل
بالوراثية . وعلى هذا النحو يكون للنظم والأحداث التاريخية
تأثير غير مباشر على الصفات التي كانت موجودة أصلاً ، وذلك
عن طريق التشجيع أو الاستئصال أو الكبت ، على الرغم من أن
هذه الصفات يمكن أيضاً أن تعد ، بمعنى ما ، أساساً للنظم
والأحداث التاريخية . فمثلاً ، نجد أن الهجرة الإجبارية التي تحدث

الآن^(١) للألمان ذوى الشخصية القوية والاستقلال العقلى ، قد تسهل فى ألمانيا نمو النظم التى تتطلب خضوعا وانقيادا ، وقد تكون النظم التى تنمو على هذا الأساس عاملا يزيد هذه الصفات رسوخا فى أذهان الألمان . أما فى الأوقات العادية ، فقد يحدث هذا التأثير الانتقائى للنظم على نحو أبطأ وعلى نطاق أضيق مما يعمل لنا الثبات النسبى للطابع القومى .

والحق أن هذا الفرض معروضا على هذا النحو هو فرض معقول للغاية . ولكننا إذا اخترنا المحاولات التى بذلت لتطبيقه تطبيقا مفصلا وجدنا أن معظم هذه المحاولات ينطوى على التجاهل إلى عوامل مجهولة ، بل عوامل ربما لا يوجد إلى معرفتها سبيل . فالأهم أو الشعوب التى يراد وصف طابعها كلها مختلطة القوميات والشعوبية ، ولا نعلم من الوجهة العلمية شيئا عن تلك الخصائص الفطرية لتلك الأجناس النقية التى نفترض وجودها ، والتى يزعم أن هذه الشعوب قد تركبت منها .

فالأوصاف التى تقال على التركيب الذهنى الفطرى للنوردين أو الآليين أو شعوب البحر المتوسط ، هى ذاتها مستمدة من

(١) يلاحظ أن الكتاب قد ألف فى بداية عهد الحكم النازى فى ألمانيا حين هاجر كثير من علماء الألمان وكتابهم إلى بلدان أخرى . (المترجم)

تاريخ الشعوب ، مع أن طابع هذه الشعوب هو نفسه الشيء المراد وصفه . على أننا مادنا لانعلم إلا القليل عن آثار اختلاط الجنس على الصفات العقلية ، ومادامت السمات ، على ما يبدو ، تتجمع ثم يعاد تجمعها على أنحاء لا حصر لها ، فإن إعادة تصوير الأنماط العقلية للأجناس الأصلية لا يعدو أن يكون رجما بالغيب . وكلما رجعنا في الزمان إلى الوراء ، ازداد هذا الأمر صعوبة . فاقوله الكتاب الرومانيون مثلاً عن الخصائص العقلية للغالين (Gauls) والجرمانيين إذا ما حملت أقوالهم على محمل الجد ، هو بالتأكيد أمر قليل الجدوى في الوصول إلى التركيب الذهني للجنس الآلي والتوردي . والحق أن هذه النظرية قد بلغت من المرونة حداً يجعل من الممكن استغلالها لتأييد أية فكرة يراد إثباتها عن صفات الجنس ، ولو ظهر أى خروج عن معيار الجنس المثالي ، فمن الممكن أن يعزى ذلك إلى اختلاط الجنس . وفي هذا يقول عالم أنثروبولوجي ألماني مشهور : إن النفوس النوردية قد تتحد في كثير من الأحيان بأبدان غير نورديّة ، على حين قد تعمر نفس غير نورديّة على الإطلاق بدناً نوردياً خالصاً ،^(١) . وبالمثل يكون من المؤلف عند بحث العلاقات بين الشعوب البيضاء والشعوب الملونة ، أن تعزى أية ميزة نصادفها في قدرة رجل

ملون أو في طبعه إلى عرق « أبيض » في السلالة التي انحدر منها .
مثل هذه « التفسيرات » لا تقوم على دليل ، بل هي تفتح الباب
على مصراعيه للتعصب والتحزب .

وبحمل القول أن علم النفس الشعبي لم يستفد حتى الآن من
علم النفس العنصرى إلا القليل . فتحليل سمات الطبع والمزاج
والمقدرة من الوجهة الوراثية هو أمر هام ، غير أنه لم يطبق إلى
الآن على الجماعات الكبيرة إلا تطبيقاً يسيراً . وخير السبل
في هذا المضمار هو أن نبدأ بتفسير الأمور من خلال العوامل
التي يمكن التحقق منها ، كالعقائد ، والعوامل الجغرافية والاقتصادية
والسياسية ، وأن نركز جهودنا حالياً في استنفاد إمكانيات هذا
التفسير ، ولا نلجأ إلى خصائص الجنس إلا عند بحثنا للظواهر
التي ظلت من غير تفسير ، أو التي لا يمكن تحليلها على أي
نحو آخر .

(ح) وعلينا الآن أن نعود إلى مسألتنا الأساسية — مسألة
العلاقة بين الجنس وبين الحضارة أو المدنية . فالعرض العام
للحقائق الأنثروبولوجية والتاريخية يوضح لنا أن توزيع السمات
الحضارية لا يسير تبعاً للجنس . فلا اللغة ، ولا الفن ، ولا أشكال
التركيب الاجتماعي لها أي نوع من الارتباط الوثيق بجماعات
عنصرية متميزة . ومع ذلك فقد أكد كثير من الباحثين أهمية

الجنس ، بوصفه عاملا من عوامل نمو الحضارة ، وذلك لأسباب عدة ، سوف أناقش هنا أهمها مناقشة موجزة :

١ - أرجع البعض ما يوجد في المستوى الحضارى من فروق إلى اختلافات في المواهب الفطرية أو الكامنة في الجنس . فقليل مثلا إن تخلف الزنجي ينبغى تفسيره على أساس أن قدرته في مستوى منخفض . على أن مثل هذه الحجج التى تُرجع الفعليات إلى الممكنات لا تركز على أى أساس متين . وفى وسعنا أن تثبت تهاقها إذا تساءلنا : ماذا عسى أن يكون رأى أى مشاهد روماني لو قيل له إن البرابرة التوتونيين سوف ينشثون في يوم ما تلك الموسيقى الرائعة وتلك المذاهب المتنافيضية المتعددة ؟ الحق أن حيوية سكان أوروبا الغربية ونشاطهم شيء جديد ، ولقد كان من المحال أن يتمكن بهما مخلوق قبل القرن السادس عشر . فأي شخص نافذ البصيرة يستعرض العالم في أوائل القرن السادس عشر كان خليقا بأن ينتهى إلى أنه لن تمر أجيال قليلة حتى يغدو العالم بأسره مغوليا ... أوقد يكون مسلما ،^(١) . وليس من المستبعد أن يصل الزواج إلى مستوى الأجناس الأخرى خلال بضعة مئات من السنين مثلا ، وهي خفة لا تكون إلا جزءا يكاد لا يذكر من الوقت الذى استغرقت أنماط الأجناس البشرية في تمييزها بعضها

عن البعض . ولننصف إلى ذلك أن هناك أسباباً أخرى يمكننا أن نفسرها خصائص المدنية الزنجية ، نخص منها بالذكر قلة اتصالاتها بالحضارات الأخرى ، والطابع الخاص الذى تتميز به الأمراض فى إفريقيا ، وهى الأمراض التى تودى بالقدرة الذهنية والبدنية ، وتودى بالمرء إلى الانهيار دون أن تكسبه مناعة ^(١) .

٢ — ظهرت نظريات تُرجع تدهور المذنيات إلى تغيرات عنصرية : فتدهور رومة يُعزى إلى اختلاط الأجناس (تشيمبرلن Chamberlain) وإلى الإفراط فى زواج الأقارب (ريبماير Reibmayr) ، أو إلى سير عملية الانتخاب الطبيعى فى طريق عكسى ، نتيجة للحرب وتناقص النسل ، مما ينجم عنه القضاء على أصلح عناصر المجتمع (زيك ، شلاير Seek, Schallmayer) وغيرهما) . ومن الواضح أن هذه النظريات يتعارض بعضها مع بعض ، ولكن لبس ثمة ، على أية حال ، أى دليل موثوق منه على حدوث تدهور بيولوجى أو افتقار إلى إنجاب رجال قادرين .
« فن الجائز أن الأسر القديمة التى كونت الجمهورية قد انقرضت ، غير أن ما اعتاده هوراس فى مؤلفاته الأدبية من التباكى على الانحلال ، إذا كان له أية قيمة عليية على الإطلاق ، يرجع إلى أوائل عهد الإمارة (Principate) ، الذى لم يكن عصر انحلال

بل عصر تقدم ملحوظ ، ظل باقياً خلال ما يقرب من قرنين من الزمان»^(١) . ويستبعد مؤرخون مثل يلاوخ (Beloch) وهيتلاند (Heitland) وروستفستف (Rostovtseff) تلك التعليلات العنصرية ، إذ يرونها ضئيلة القيمة^(٢) . وإن من الأسهل في تفسير التقلبات التي طرأت على العالم القديم ، إرجاعها ، على نحو ما فعلت البحوث التاريخية الأخيرة ، إلى عوامل اجتماعية واقتصادية متشابكة ، وإلى ما كان لهذه العوامل من رد فعل على العلاقات العسكرية^(٣) .

٣ — في بحث علماء الآثار لما قبل التاريخ الأوروبي ، حاولوا أن يرسموا دررات حضارية متميزة ، وأن يربطوها بمجموعات معينة من الأجناس . وليس في مقدوري أن أحدد قيمة هذه الدراسات ، غير أني أستطيع أن أستنتج أنه حتى في هذه الأزمان الغابرة كان حملة الحضارات المتميزة هم الشعوب لا الأجناس . فهناك شواهد

Hobhouse : Social Development. p. 313. (١)

Heitland : The Roman Fate. 1922. (٢)

Rostovtseff : The Decay of the Ancient World.
Economic History Review, Vol. II. No. 2.

Beloch : Hist. Zeitschrift. Vol. LXXXIV.

(٣) انظر في هذا الموضوع :

F. Hertz : Race and Civilisation, Ch. VII.

واقتر أيضاً في الناحية الاقتصادية بوجه خاص :

Lot : La Fin du Monde Antique

تمثل على اختلاط الجنس حتى منذ العصر الحجري القديم (Paleolithic) ، وفي العصر الحجري المتأخر ، كان التركيب العنصري لأوروبا لا يقل تعقداً عما هو عليه الآن . ويرى الأستاذ جوردون تشيلد (Gordon Childe) أن المهاجم التي وجدت في مقابر الدنمرك والسويد ، والتي نسبت إلى الحضارة النوردية للعصر الحجري المتأخر (أى الألف الثالثة ق . م) تنتمي إلى أنماط اجتماعية مختلفة . فليس فيها من ذوى الرووس المستطيلة إلا ٣٠٪ ، وحتى هذه النسبة لا يمكن أن تعزى إلى الجنس النوردى على نحو قاطع ^(١) . ويبين تحليل شايت (Scheidt) المفصل أن من الممكن أن نميز على الأقل تسعة أنواع من المهاجم فى أوروبا الشمالية والوسطى والشرقية فى العصر الحجري المتأخر (Neolithic) .

وفى مثل هذه الظروف تكون هناك صعاب جمة فى ربط الأنماط الحضارية ، بالأنماط العنصرية ^(٢) . ويعتقد الأستاذ جوردون تشيلد أن « الأثروبولوجيا التى تدرس حقبة ما قبل التاريخ ، لن تنتهى ، إذا استمرت على هذا النحو ، إلا إلى الفوضى ، وينتهى قاله Wable ، فى بحث يستوحى فيه بصفة عامة روح

History, October 1933, p. 196 .

(١)

Die Rassen der jüngeren Steinzeit in Europa. P. 68 (٢)

تحييد التفسيرات العنصرية ، إلى أن المحاولات التي بذلت في هذا المضمار حتى الآن لا تركز على أى أساس مقنع ، وأنها تفترض مقدما وجود فروق هامة في المواهب لم يثبتها حتى اليوم أى دليل^(١) .

٤ - ظهر كثير من المزاعم المبالغ فيها ، تشيد بالجنس النوردي بوصفه خالق المدنية والحفيظ عليها . والحق أن الكثير مما كتب في هذا الموضوع ينتمى إلى سقم التفكير ، وقيمته الكبرى هي فيما يليق به من ضوء على عقلية كتابه . والنظرية تركز ، من ناحية ، على القول بأن الشعوب التي خلقت وأذاعت تلك اللغة التي تفرعت عنها مجموعة اللغات المسماة حاليا باسم اللغات الهندية الأوروبية ، هي نفسها الجنس النوردي ، كما تركز أيضاً على ما يزعمونه من دور لعبه الرجال ذوو البنية النوردية طوال تاريخ المدنية . أما عن « مهد » اللغات الهندية الأوروبية فهو أمر لا يزال موضوعا لخلاف واسع في الرأي : فمن بين علماء الآثار الانجليز ، من يعتقدون أنه في إقليم السهول بجنوب روسيا ، ولكن غير هؤلاء مثل الأستاذ جيلز (Giles) ينتهى إلى أن هذا الإقليم لا يتصف بالصفات التي يقول بها علم الأثریات اللغوية ، ولذا يقترح بدله الإقليم الذى تقع فيه اليوم النمسا والمجر وبوهيميا . بل إن الباحث الأثرى الفرنسى

(١) ملحق لكتاب شايث Scheidt الذى عنوانه Rassenlehre, p. 570

دى مورجان (De Morgan) ، يحجز العودة إلى الرأى القديم القائل بأن أصل هذه اللغات آسيوى . أما عن الخصائص العنصرية للشعوب الأصلية المتحدثة باللغة الهندية الجرمانية ، فهو أمر لا نعرف عنه أكثر من أنهم كانوا ينتمون إلى الأجناس البيضاء . وفى هذا يقول الدكتور جيلز (Giles) : «لسنا نعرف أكانوا من ذوى الرموس الطويلة أم العريضة ، والقامة الطويلة أم القصيرة ، واللون الأسمر أم الأشقر . ولقد تخيل الباحثون عادة أن لديهم شيئاً من السمات التى ذكر تاسيتوس (Tacitus) أنها 'تنمى إلى الجرمانيين الذين عاشوا فى أواخر القرن الأول الميلادى ، غير أن كل الشواهد التى 'تقدم تدعيماً لهذا الرأى ليست إلا شواهد خيالية»^(١) . أما عالم الأثروبولوجيا الإيطالى جوفريد روجيرى (Giuffrida Ruggeri) ، فإنه بعد أن يناقش المسألة كلها ، يستبعد ما بوصفها لغزاً لا يحل إلا عن طريق خيال مسرف 'يقصد منه اللها الشخصى . كما يقول شرادر (Schrader) : «من المحتمل جداً أن يكون الهنود الأوربيون الأوائل قد اشتهلوا على قبائل وأفراد ذوى تركيب جسمى غير متجانس ، . ولا يقل عن ذلك تهاقناً ، تلك الحججة التى يتذرع بها المتعصبون للعنصرية ، من أن حضارة اليونانيين والرومانيين قد استلهمت مما فى هذين الشعبين

من عرق نوردى . فإذا بدأنا باليونان ، وجدنا الجميع يعترفون اليوم بأن ازدهار اليونان القديمة كان فى أساسه راجعاً إلى بعث للندنية الإيجية التى هى أقدم منها كثيراً . وجنس الإيجيين كان ، على ما يبدو ، من نوع البحر المتوسط ، مع اختلاطهم فيما بعد بنوى الروس المستديرة . وفى العهد الكلاسيكى لليونان كان النوعان الأشقر والأسمر يوجدان جنباً إلى جنب ، ولكن ليس هناك أى أساس لربط عظمة اليونان بأى عنصر معين من عناصر الجنس فيها . بل إن أولى نتائج غزو الشعوب الشمالية لليونان كان بدء فترة من الظلام لم تتفق منها اليونان إلا بعد بضعة قرون ، وكان الوافدون بلا جدال أحط فى حضارتهم من الشعوب التى سيطروا عليها . أما عن الرومان ، فإن التركيب الأصيل لشعبهم لا يزال مثاراً للجدل . فقيل إن النبلاء (Patricians) والعامة (Plebeians) يختلفان فى الجنس ، غير أن هذا يبدو أمراً مشكوكاً فيه إلى حد بعيد . وفى وصف دكسون (Dixon) لما دلت عليه الهجاء من شواهد ، كان الرومانيون الأولون هم فى الأغلب من ذوى الروس المستطيلة المنتمين إلى نوع البحر المتوسط ، أما فى فترة الإمبراطورية فقد أصبح الشعب فى أساسه من ذوى الروس العريضة ، ويبدو أن غزاة العصر الحديدي

الذين كانوا يشتملون على رجال من النوع النوردي ، وكانوا على ما يبدو قليل العدد، قد اندمجوا سريعا في النمط الموجود من قبل .

والحق أن من الممكن في مشكلة المدينيات القديمة بوجه عام أن ينسب المرء الفضل لجنس البحر المتوسط أكثر مما ينسب إلى أى جنس آخر . فهذا الجنس لم يشهد الحضارات الإيجية فحسب ، بل شيد أيضا حضارة أور (Ur) وكيش (Kish) (١) ، وكان أحد فروعها أساسا للمدينة المصرية القديمة . غير أن الجرم بأن الفضل يرجع إلى نوع البحر المتوسط وحده لا يقل خطأ عن القول بأنه يرجع إلى النوع النوردي وحده . إذ أننا لانصادف في أية حالة من هذه الحالات التي عرضناها جنسا تقيا . ففي حالة المدينيات المصرية والسومارية (Sumarian) (٢) والإيجية مثلا ، كان هناك عنصر دخيل ، هو عنصر شبه أرمني (Armenoid) لا يمكننا أن نحدد مدى تأثيره بدقة . أما في حالة ألمانيا الحديثة ، فإن ادعاء النورديين بأنهم خالقو الحضارة لا تدعمه إلا شواهد ضئيلة للغاية . فبواكير ازدهار الحضارة الألمانية لم تظهر في شمال

(١) دويلات في مملكة بابل القديمة . (الترجم)

(٢) مدينة الشعوب القديمة التي كانت تسكن وديان دجلة والفرات ، ومنها امتدت إلى الخليج الفارسي . وهي من أقدم المدينيات المعروفة ؛ إذ ترجع إلى الألف الخامسة قبل الميلاد . (الترجم)

ألمانيا وإنما ظهرت في جنوبها، وفي وقت كان العنصر غير النوردي هو السائد في الشعب^(١). فضلا عن ذلك فإن الدراسات التي أجريت على كبار المفكرين الألمان لقياس أبعاد رؤوسهم قد كشفت عن انتشار ملحوظ لنقط الرؤوس العريضة بينهم. ويقدم إلينا فيدنريش (Weidenreich) هذه الأرقام لأبعاد الرأس: شوينهور ٩٠ - لينتز ٩٢ - كانت ٨٥ - يتهوفن ٨٥ - شيار ٨٤,٢ - جيته ٨٨ - أما باخ فهو متوسط الرأس، وهو قطعاً لم يكن من النمط النوردي. بل إن فيدنريش يذهب إلى حد القول بأنه لم تظهر حتى الآن أية حالة كان فيها أحد عظماء الألمان مستطيل الرأس^(٢). ولقد دلت دراسة هنتنجدن (Huntingdon) عن توزيع البقرية في أوروبا^(٣)، على أنه لا توجد أية علاقة بين الطابع العنصري وبين كثرة العباقرة أو نوعهم..

ولنجمع الآن بين النتائج التي اتهمنا إليها خلال هذا العرض. فأولا نلاحظ أن الجماعات التي يسميها علماء الأثنوبولوجيا بالأجناس تكون وحدات لا تساعد أبداً على دراسة الدور الذي تلعبه العوامل الوراثية في المدينة. وسيظل لازماً على هذه الدراسة

W. Schmidt : Rasse und Volk. p. 51.

(١)

Rasse und Körperbau p. 140.

(٢)

characters of Races

(٣) انظر كتاب

أن تتوفر ، خلال وقت طويل ، على التحليل الوراثى لجماعات أكثر تحمدا ، وعلى كشف الوسائل العلية التى يمكن بها فصل عوامل البيئة من عوامل الوراثة . وثانيا نجد أن دراسة الفروق النفسانية بين الشعوب ، متميزة عن الأجناس ، لا تستمد فى الوقت الحالى من علم النفس العنصرى عونا كبيرا . وثالثا ، لم يثبت حتى الآن وجود ارتباط بين الحضارة والجنس ، ومن المحتمل جداً ألا تكون أية حضارة لأى شعب معلوم قد نشأت كلها عن النمط الاصلى لهذا الشعب . أما النتيجة الرابعة ، فهى أكثر إيجابية ، وأعنى بها أن الحضارات تهاجر وتمتزج على الدوام . وخامسا ، قد يصاحب هذا الامتزاج أحيانا اختلاط عنصرى ، وإن تكن هناك أمثلة عديدة لحضارات انتشرت دون أن يترتب على انتشارها أى امتزاج عنصرى واضح . وتلك نقطة لم أعالجها فى مناقشتى العامة للموضوع ، ولكن ينبغى أنؤكدها هنا . فاللغات والأديان مثلا قد انتشرت انتشارا واسعا دون أن تفقد من حيويتها شيئا ، وكانت فى انتقالها هذا مستقلة تماما عن الجنس ، وليس هناك أى أساس لافتراض أية فروق أساسية فى التركيب العنصرى يكون من شأنها أن تثبت عجز أية جماعة من الشعوب عن استيعاب الإنتاج الحضارى لشعوب أخرى ، أو عن أن تساهم بنصيبها فى التيار العام للبدنية . وهذا الحكم يضح ،

بلا جدال ، على مختلف شعوب العالم المتمدين ، ومن المحتمل جدا في رأيي ، أن يكون صحيحا حتى بالنسبة إلى الشعوب المتأخرة ، والحضارة في أساسها مستقلة عن الجنس . وهي تزداد عنه استقلالا كلما تقدمت المدنية . ولقد كان أقل الشعوب تقدما على الدوام هم المنزليون ، الذين يفتقرن إلى ذلك التأثير الخصب الذي يحدثه الاتصال الحضارى . ولا بد أن يكون للفروق الوراثية دور في خلق العناصر الحضارية ونشرها ، وربما أمكننا ذات يوم أن نقيس هذه الفروق بشئ من الدقة . أما في المرحلة الحالية من مراحل المعرفة فلا يبدو من المحتمل أن تكون التغيرات في التركيب الاجتماعى وفي المدنية قد توقفت على تغيرات في التركيب الوراثى ، أو أن الجنس كان عاملا أساسيا خلال تيار المدنية .

أثر البيئة الطبيعية :

يرى كثير من علماء البيولوجيا أن البيئة الطبيعية لا تؤثر مباشرة في التركيب الوراثى ، أعنى أنها لا تؤدى بذاتها إلى ظهور صفات جديدة ، وإنما تحدث تأثيرا غير مباشر ، من خلال عملية الانتخاب . وذلك بأن تدعم أنماطا معينة ، وتقضى على أنماط أخرى . وتدل كل الدلائل على أن هذا الحكم نفسه يسرى أيضاً على تأثيرها الاجتماعى . فالبيئة لا تخلق فنونا أو نظما جديدة ،

ولكنها قد تسام بنصيب هام عن طريق تشجيع بعض التجارب وعرقلة البعض الآخر . وعلى التركيب الاجتماعى أن يتكيف تبعاً للبيئة ، أو يكيف البيئة تبعاً له . والطريقة الأخيرة تزداد ظهوراً كلما ازدادت سيطرة الإنسان على الطبيعة . وباطراد تقدم المدنية ، تزداد العلاقات بين الإنسان والطبيعة وثوقاً ، ويصبح تأثير البيئة مرتبطاً ارتباطاً معقداً بتركيبها الخاص وينمو الفنون والعلوم . ونتيجة ذلك هى أن تأثير البيئة ليس ثابتاً ، وكل حكم عام يصدر يكون عرضة لكثير من القيود التى تحد من عمومته .

ومن العوامل التى لها فى تقدم المجتمعات أهمية قصوى ، الظروف الجغرافية ، التى تتحكم فى أمنها الداخلى ، ومدى سهولة اتصالها ببعضها ببعض . ويبدو أن خير هذه الظروف هى تلك التى تؤدى إلى أمان داخلى نسبي ، وتتيح فى الوقت نفسه فرصة إيجاد اتصالات عدة متنوعة . وطبيعى أن ظروف البيئة فى هذا الصدد تتغير على الدوام عن طريق تغير فنون الحرب وطرق المواصلات ، ولكنه فى أية مرحلة معينة من المراحل التى تمر بها هذه الفنون والطرق فى الأمة ، تظل هناك أهمية للفروق الطبيعية التى تؤثر فى سهولة الوصول إلى الإقليم وفى إمكان اتصاله بغيره .

ومن أصدق الأحكام العامة فى علم الاجتماع ذلك الحكم القائل بأن الاتصالات الحضارية هى أقوى العوامل تأثيراً فى

المدينة . ولكن تحديد خير الظروف التي تتم بها هذه الاتصالات هو مشكلة لم تبحث حتى الآن بحثاً كافياً . فيبدو أن نتائج الاتصالات تختلف اختلافا ملحوظا باختلاف أنواع الاتصال ، فهي تختلف بالاعتبارات الآتية : كون الاتصال ناجما عن : (١) التبادل التجارى أو الثقافى دون حرب . (ب) الغزو . (ج) الاندماج البطي . بأعداد كبيرة أو صغيرة . (د) تشابه الشعوب المتصلة فى مستواها الحضارى أو تفاوت مستوياتها تفاوتاً ملحوظا . ويبدو أن أسرع تقدم قد أحرز إنما كان عن طريق الإكثار من الاتصالات الحرة بين الجماعات القائمة بالتجارة ، وبين المستعمرات الحرة لهذه الجماعات . ومن أمثلة ذلك ، المدينة الإيجيية القديمة ، ومستعمرات الفينيقيين ، ومستعمرات اليونانيين فى آسيا الصغرى وإيطاليا وصقلية ، وجمهوريات البحر المتوسط ؛ ومدن هانسا (Hansa) ^(١) ، ومدن الأراضى الواطئة ، والولايات المتحدة ^(٢) . وهنا يظهر سؤال هام عن العلاقة بين أهمية الاختلاط العنصرى والاتصال الحضارى .

(١) مدن فى شمال ألمانيا كانت تكون عصبة ذات أغراض تجارية فى الغالب وبدأ اتحادها منذ العصور الوسطى (القرن الثالث عشر) من أهمها همبورج ولوبك .
(المترجم)

(٢) J. M. Robertson : The Evolution of States: p. 58

هناك صور عدة للاتصال الحضارى لا تتضمن أى اختلاط
عنصرى ، إما لأن عدد الأفراد الذين تم بهم هذا الاتصال قليل ،
أو لأن الشعوب التى اتصلت لها نفس التركيب العنصرى . وإن
من المشكلات الهامة فى علم الاجتماع ، مشكلة أن نبحت النقطة
الآتية : هل المدنيات الناتجة عن اندماج حضارى لم يصحبه
اختلاط عنصرى لها من قدرة على البقاء وعلى مواصلة التقدم
المستقل مثل ما للمدنات التى اقترن الاندماج فيها باندماج عنصرى
كبير ؟

وثمة وسيلة أخرى تؤثر بها البيئة فى التطور الاجتماعى ، هى
تأثيرها فى التركيب الجسمى . وأهم المسائل التى 'تثار هنا هى
مسألة المرض والمناعة . فانتشار الأجناس والشعوب على سطح
الأرض قد تأثر بمدى قدرتها على التكيف مع مختلف ظروف
البيئة ، وتأثر على الخصوص بمدى قدرتها على اكتساب المناعة ضد
الأمراض المعدية . ويبدو أن نمو حضارة المدن قد توقف هو
كذلك على قدره على اكتساب مناعة جزئية . ولنذكر هنا
ما أوردناه من قبل من أن بعض الباحثين يرون أن أحد الأسباب
الرئيسية لتخلف الشعوب الإفريقية فى الحضارة ، هو عزلتها
النسبية التى ترجع ، ضمن ما ترجع إليه من أسباب ، إلى طبيعة المرض

فى إفريقيا ، وهو المرض الذى عاق الغزو وعاق استقرار
الاجناس النازحة إليها استقرارا على نطاق واسع ، حتى القرن
التاسع عشر .

وأخيراً قد ذهب بعض الباحثين إلى أن أصلح الاقاليم
للتقدم الاجتماعى والاقتصادى ، فيما يتعلق بالعهود القديمة على
الأقل ، كانت هى تلك التى لم تكن الطبيعة فيها تهب خيراتها عن
سخاء بمعن أو شح شديد ، والتى اضطرت فيها الإنسان إلى أن يمارس
جهوده دون أن تثنى من عزمه صعاب لا سلطان له عليها . على
أن من المشكوك فيه أن يكون لهذا الحكم العام ، معروضا بهذه
الصورة ، قيمة كبيرة . فقد لاحظ هربرت سبنسر (Herbert
Spencer) أن المذنيات الأولى قد نشأت فى وادى النيل
والقرات الخصيبين ، وفى وسعنا بالفعل أن نرد بأن التقدم فى
الفنون والعلوم لا يتحقق إلا حيث توجد إمكانيات لثراء
الاقتصادى بما يزيد على حاجة الناس . ومع ذلك ، فلا بد أن
الفروق فى الموارء الطبيعية قد ساهمت بنصيبها فى تشكيل الحياة
الاجتماعية ، وخاصة عن طريق تأثيرها فى تقدم الفنون
الصناعية .

وقد يبدو ، بوجه عام ، أن أهم تأثيرات البيئة الطبيعية فى

التقدم الاجتماعى وأقواما تغلغلا يتمثل فى تأثيرها فى الأمن الداخلى ، والتوسع العسكرى ، وعلى الاتصالات الحضارية بوجه خاص . أما تأثير مايسمى بالبيئة الاجتماعية ، فتلك مشكلة تنتمى إلى علم النفس الاجتماعى ، ويكون بحثنا لها هنا أيسر إذا ذكرنا شيئا عن الشروط النفسية للحياة الاجتماعية^(١) .

(١) ليدان تأثير البيئة ، انظر الكتب الآتية :

J. Brunhes : Human Geography;

L. Febvre : La terre et l'évolution humaine;

L. T. Hobhouse : Social Development, Chap. V

فصل الرابع

الأساس النفساني للحياة الاجتماعية

في كل العلاقات الاجتماعية يتداخل عنصران متعارضان من عناصر الطبيعة البشرية تداخلا وثيقا . فأحد هذين العنصرين يتميز قبل كل شيء بأنه اتجاهي توكيدي Assertive ، فهو يتوقع المعارضة من كل جانب ويتأهب لمقاومتها ، ومن السهل أن يندفع إلى النضال إذا ما استثير . أما العنصر الآخر فيتميز بأنه لين رقيق ، يصبو إلى الاتصال بالآخرين ، ويستجيب لهم وينشد استجاباتهم . ولقد عبر « كانت » تعبيرا رائعا عن هذا الامتزاج بين المتعارضات في قوله : « الروح الاجتماعية غير الجماعية للإنسان (Ungesellige Geselligkeit) » ، وقد اعتقد كانت أن هذا التعارض هو نفسه الذي يعين على إيقاظ قوى الإنسان ، والتغلب على جموده ، وعلى أن يكتسب الإنسان لنفسه ، خلال سعيه وراء القوة ، مكانة بين أقرانه والذين لا يمكنه أن يعيش معهم في سلام ، ومع ذلك لا يمكنه أن يعيش بدونهم على الإطلاق . ولولا هذه المقاومة ، لظل التنافس المرير على الوجاهة ، والرغبة الجارحة في الكسب والقوة ، والقدرات الطبيعية للإنسان — لظلت

هذه كلها على حالها من التحول . وسواء قبلنا هذا رأى القائل بأن الصراع المتبادل هو الحافز إلى التقدم أم لم نقبله ، فعلينا أن نسلّم بأن تأكيد الذات وحب العدوان هما عنصران أصليان في الطبيعة البشرية ، يختلطان بطرق متنوعة دقيقة لا حصر لها بالناصر المضادة ، عناصر الخضوع والسعى إلى المشاركة . ولا شك أن من أول مهام علم النفس الاجتماعى أن يفسر هذه الثنائية في الطبيعة البشرية ، وما لها من أصداء في الحياة الاجتماعية .

(١) الآصرة الاجتماعية :

استمد بعض علماء النفس الميل الاجتماعى من روح التكتل . ففي مؤلف معروف يعزو الدكتور تروتر (Trotter) إلى غريزة القطيع حساسية كل عضو في الجماعة بالنسبة إلى سلوك أقرانه ، والدافع الذى يجعله يسعى إلى القطيع ويبقى معه ، بل هو ينسب إليها أيضا تأثيرا عميقا في عقلية أفراد القطيع . فهي تعنى على الآراء التى تصدر عن القطيع سلطة ، وطابعا من اليقين ، وتبدو مقنعة كل الإقناع . وهى على هذا النحو تتحكم في تشكيل نظام الاخلاق والدين بأسره ؛ والضمير في هذه الحالة هو الروح التى يثيرها عدم موافقة القطيع على تصرف الفرد ، أما الدين فينبى على شعور كل فرد من الأنواع المتكثلة بعدم اكتفائه بذاته ،

أو باعتياده على غيره ، وما يستتبعه ذلك من إحساسه بأنه تواق إلى تكملة ذاته والاندماج في كل أكبر . ويرى غيره من الباحثين أن روح التكتل ليست ميلا واحدا ، بل هي مجموعة من الميول ، تشتمل على القابلية للإيحاء ، والمحاكاة والتعاطف . على أن هذا الاستخدام الواسع للفظ أمر غير سليم ، فهو يشير إلى ميول هائلة التعقيد ، تشتمل على أنواع من الاستجابات يختلف كل منها عن الآخر اختلافا كبيرا ، وينتمي كل منها إلى مستوى في التطور الذهني يختلف كل الاختلاف عن المستوى الذي ينتمي إليه الآخر . ويبدو أن هذه الميول تعتمد على عوامل وجدانية ونزوعية مختلفة ، ولن يُلقى عليها إلا ضوء ضئيل كل الضالة إذا ما كدست معا يادراجها تحت لفظ غريزة القطيع .

والحق أن مجرد وجود هذه الغريزة في الإنسان ، أو على الأقل كونها أصيلة فيه ، هو أمر لا يزال موضوعا لكثير من الجدل . فهذا تانسلي (Tansley) يرى أن غريزة التكتل في الإنسان غريزة ثانوية ، إذ أن مهمتها هي تنظيم غرائز المحافظة على الذات وضبطها . ويعتقد وستر مارك أن الإنسان لم يكن في الأصل ميالا إلى التكتل ، بل كان يعيش في أسر منفصلة ، ولم تصبح حياة القبيلة ممكنة ونافعة إلا بعد زيادة كمية الناتج من الغذاء ، وعندئذ

فقط أخذت غريزة التكتل مكانها في النفوس ، دلاشي إلا لأنها نافعة . . والذي يعنيه وستر مارك بهذه الغريزة ميل الفرد إلى أن يحيا مع بقية أفراد النوع بغض النظر عن روابط الأبوة والزوجية والبنوة . وهو ما يميز عنها الغريزة الاجتماعية التي تتصف بالميل إلى التعاون ، وتميز في وجهها الوجداني بالتمتع بصحبة الأفراد الآخرين ، والشعور بالحنان المتبادل . ويعتقد دريفر (Drever) أن التجربة العامة المتضمنة في ممارسة الميول التكتلية في الإنسان - هذه التجربة تنطوي على عنصر أصيل في الإنسان . وواضح أن المسألة لازالت موضوعا لمزيد من البحث من جانب علم النفس المقارن وعلم الحياة . على أن من المشكوك فيه أن يكون لفظ روح التكتل أو غريزة القطيع تعبيراً كافياً عن الظواهر التي تُدرج عادة تحت هذا الموضوع . فهذه الألفاظ ، إذا شئنا الدقة ، تعنى الميل إلى الرفقة . غير أن ما يحتاج إليه الإنسان هو شيء أعمق وأشد تنوعاً بكثير . إنه يحتاج إلى استجابة الآخرين ، وإلى المشاركة الإيجابية في الأهداف . ولهذا السبب كان للعزلة التي تحرمه من هذه المشاركة تأثيرها المدمر في عقله . غير أن هذا لا يعنى أنه في حاجة إلى قطع ،

أو أن أوجه نشاطه التعاونية والغيرية تنطوى على أى شبه أساسى مع سلوك الحيوانات التى تعيش فى قطع^(١).

(٢) مشاعر الوالدين:

حاول كتاب آخرون أن يرجعوا الدوافع الاجتماعية إلى حب الوالدين. وهذه المحاولة ترجع إلى داروين^(٢) ، وقد آمن مكندوجل بهذا الرأى فى صورة من صورته ، إذ قال إن حب الوالدين هو العنصر الغيرى الوحيد فى الطبيعة البشرية ، وأن كل ميل غيرى يُستمد منه على نحو مباشر أو غير مباشر^(٣). وهو يرى أن هذه الغريزة كانت فى الأصل أمومية ، ولكنها تحولت فيما بعد إلى أفراد الجنس الآخر ، وهذا تحول قد حدث على نحو غير كامل ، واتخذ فى الحالات الفردية صوراً كثيرة متباينة ، ثم سممت هذه الغريزة بحيث أنها لا تنشر فى حالة وقوع مكروه للطفل فحسب ، بل يثيرها احتياج أى مخلوق ضعيف أو أعزل إلى الحماية. وعلى الرغم من أن ردّ الدوافع الغيرية إلى هذا الأصل قد ذاع وانتشر ، هناك أسباب قوية للشك فيه فقد يكون من

Susan Isaac: Social Development in Young (١)
Children. p. 388.

Descent of Man. p. 161. (٢)

Outline of psychology. p. 138. (٣)

الصحيح أن حب الأم هو من وجهة التطور الزمني ، أول خطوة من خطوات الغيرية ، ولكن هذا لا يستتبع القول بأن كل الصور الأخرى للسلوك الغيرى ينبغى بالضرورة أن ترد إليه . ولقد لاحظ داروين نفسه ، فيما يتعلق بأصل مشاعر الوالدية والبنوة التى تكون ، على ما يبدو ، أساس الغرائز الاجتماعية ، أننا لسنا نعرف المراحل التى اكتسبت بها . وربما كان علينا أن نعدّها تنوعات حدثت على نحو ما ، ودعمها الانتخاب الطبيعي . ومن وجهة النظر هذه لن يكون هناك ما يمنعنا من أن نقول بوجود غيرها من الاستجابات الاجتماعية الأصلية أو التى لا ترد إلى غيرها ، مادامت هى كذلك قد ثبت نفعها من الوجهة البيولوجية فى عملية الصراع من أجل البقاء . وفى هذا الرأى تجنب لذلك التأكيد الذى لا يثبت دليل ، والقائل بانتقال غريزة من الأثى إلى الذكر ، كما أن فيه تجنبنا لصعوبة إرجاع صورة عامة للسلوك إلى صورة خاصة له . ورغم أننا نرفض إرجاع كل الدوافع الاجتماعية إلى الشعور الوالدى ، فلنا أن نسلّم ، مع ذلك ، بأن الحياة داخل الأسرة تقدم إلى الطفل أول أنموذج للسلوك الذى يعتد بشعور الغير ، وهى بهذا المعنى ذات أهمية أساسية فى الحياة الاجتماعية .

(٣) الحب والعدوان :

تتضمن كتابات فرويد الأخيرة نظرية في أسس الحياة الاجتماعية لها نتائج هامة . وسأناقش هذه النظرية بإيجاز قبل أن أوضح رأي الخاص في طبيعة الميل الاجتماعي . ففي رأى فرويد أن الحياة الاجتماعية هي نتيجة الصراع بين الحب والكراهية أو على الأصح بين الميل الحيوى إلى الحب والميل إلى العدوان . ولقد تأثر فرويد تأثراً عميقاً بمشاعر النفور والعداء التى تتغلغل في الناس وتسمم أوثق علاقاتهم ، وهو في وصفه للعلاقة العاطفية بين الشعوب ، يقتبس — موافقاً — التشبيه المشهور لشوبنهاور ، الذى يرسم فيه صورة مجموعة من القنافذ تسكاد تتجمد من البرد ، فتتلاصق من أجل إنقاذ أنفسها من الموت برداً ، غير أنها سرعان ما تتفرق عندما يشعر بعضها بأشواك البعض الآخر ، إلى أن تبين في النهاية مسافة متوسطة يمكنها فيها أن تعيش معا معيشة محتملة . ولقد أكد فرويد في كتاباته الأخيرة عنصر العدوان الذى يعمد أولياً ، أى أنه عنصر أولى لا يُرد إلى غيره ، وفيه القدرة — إن هو لم تخضعه عوامل تكبته — على ارتكاب أفعال قاسية لا مبرر لها ؛ فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان (homo homini lupus) . وتتوقف الحياة الاجتماعية على ضبط هذا الدافع والحد منه ، وهذا ما يتم بمساعدة الحب

أو الإيروس (Eros)، وهو لفظ يستخدمه فرويد بمعنى عام جدا، معادل - كما يقول - للحب الأفلاطوني، ومعادل لكلمة الحب كما يستعملها القديس بولس عندما امتدح الحب في رسالته إلى أهل كورنثوس، ووضعه في مرتبة تعلو على كل شيء. على أن هذا المعنى الجرى المعادل للمعاني السابقة، يترك تعريف الحب أو الليبدو (Libido)، غامضا إلى أبعد حد. ففي بعض الأحيان يستخدم فرويد كلمة ليبدو بمعنى بلغ من الاتساع حدا يجعله يشتمل على كل صور الجذب. وفي ذلك يقول: «إن الحب هو الذى يجذب الأجزاء المتفرقة للمادة الحية بعضها إلى بعض وهو الذى يبقى عليها متماسكة»^(١). فإذا فهم الليبدو على هذا النحو كانت الغريزة الجنسية مجرد جانب منه، أى ذلك الجانب الذى يتجه إلى الشيء أو الهدف، ولكنه فى أحيان أخرى - هى الغالبة - تكون كل صور الجذب مستمدة من الجنس، فهوما بمعنى أخص. ومن هنا كانت نظرية كبت الهدف، التى ترى أن الدافع يمكن أن يظل جنسيا على الرغم من أن الموضوع الذى يتجه إليه لا يكون الموضوع المعتاد للإشباع الجنسي.

على أنه يبدو، بوجه عام، أن غرض فرويد الحقيقى هو

القول بأن كل تلتطف مع الآخرين إنما هو اتجاه جنسى غامض كُتبت هدفه وهذا هو أساس الأسرة ، والجماعات الكبرى نفسها ؛ بل إن فى وسع الإيروس ، من الوجهة النظرية ، أن يجمع البشر كلهم فى وحدة واحدة . غير أن هناك ، فى رأى فرويد ، نوعا من التعارض بين قوة الليبدو العامة وبين الجنس كما يتمثل فى الأسرة . ذلك لأن الحضارة فى حاجة إلى طاقة الليبدو ، من أجل التغلب على الميول العدوانية ، التى تهدد المجتمع بالتفكك لو تركت دون ضابط . ومن هنا كانت القيود التى يفرضها العرف والقانون دائما على العلاقات الجنسية . فالحياة الحضارية أو الاجتماعية مبنية ، إلى حد بعيد ، على العزوف أو الزهد فى العناصر العدوانية للطبيعة البشرية وفى الشهوة الجنسية معا ، وهذا الزهد يتم بصور شتى ، وخاصة عن طريق تكوين مثل عليا ، وعن طريق عمالية التقمص . وبهذه الوسائل ، يتحول العدوان إلى تطور الرقيب الداخلى الذى نسميه بالضمير . والحياة الاجتماعية تستلزم اتجاها مشتركا إلى قائد أو بديل للقائد ، وهذا الاتجاه يتركز على تقمصه ، وهى العملية التى يفسرها فرويد بأنها تعويض عن تعلق جنسى أصلى . فالرابطة التى تجمع بين الأفراد معا تتركز إذن على تقمص مزدوج : تقمص كل منهم لشخصية القائد ، وبالتالى تقمص كل منهم للباقيين بأسرهم . وعلى هذا النحو ينتهى

الأمر بالاتجاه العدواني الاغتصابي إما إلى التحول إلى الداخل ، وإما إلى التبدل عن طريق تكوين رابطة مشتركة ومثل أعلى مشترك . ومع ذلك فقوة الرابطة التي تجمع بين الأفراد معاً داخل الجماعة تتوقف على مدى كراهيتها أو عداوتها لجماعات أخرى ، كما تتفاوت تبعاً لهذا العامل ، وكثيراً ما كانت الوحدة في الداخل تدعم عن طريق اضطهاد الأجنبي في الخارج . فالحياة الاجتماعية هي عملية تضبط فيها الميول الكامنة وتكبت وتعلل من أجل صالح الإيروس ، الذي يشن حملته على العناصر العدوانية في الطبيعة البشرية ، وعلى العداوة الكامنة في الكل ضد الكل .

وإن كلا من العنصرين المتقابلين عند فرويد — الليبدو والعدوان — ليستحق التعليق . ففي بداية هذا الفصل ، نهت إلى ثنائية أخرى ، هي توكيد الذات وحب التفاني في الغير ، غير أن كل زوج من المتقابلات في الحالتين لا يطابق الآخر . وإلى لاميل إلى الرأي القائل بأن العدوان ليس ميلاً كامناً إلى الإيذاء أو التحطيم ، وإنما الأصح أنه صورة غيفة من صور توكيد الذات والتعبير عنها ، مهدت لبروزها ظروف من المقاومة ، أو الخوف من المقاومة ، أو فقدان الاستقلال ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يمهّد لبروزها ظروف من الشعور المتطرف بالذات ، والتمتع بالغلبة والقوة . كذلك قد يكون من الممكن الربط بين

عنصر الكراهية في الحب وبين عنصر خوف المرء من فقدان استقلاله ، وما تجلبه رابطة المودة من آثار تحد من الحرية . فإن كان الأمر كذلك ، فإن العدوان وإضرار الشر بوجه عام قد يكونان نتيجة ثانوية للقمع والتدخل ، راجعة إما إلى تنافر الأهداف ، وإما إلى المبالغة في توكيد الذات ، والأناية المفرطة . وسأعود إلى هذه المسألة عندما أناقش العنصر غير الاجتماعي في الطبيعة البشرية . ولتأمل الآن فهم فرويد للأصرة الاجتماعية بوصفها أصرة مبنية في أساسها على الليندو . فإن كان المقصود من ذلك هو أن التجارب التي تمارس داخل الأسرة ، بما فيها من منافسات وخصومات ، وبما فيها من مصادقات ومودات أيضاً ، هي أنموذج لكل سلوك تال في المواقف الاجتماعية الأخرى ، فإن ملاحظة الأطفال ودراسة سلوك البالغين تدعم هذا الرأي تدعياً قوياً .

غير أن السؤال الهام هو : هل يؤدي قبولنا لهذه الفكرة إلى تدعيم الرأي القائل بأن كل الميول الاجتماعية إنما هي تفرعات خاصة من الميول الجنسية ؟ إن هذا الرأي لا يكون صحيحاً إلا إذا استخدمت كلمة الليندو أو الحب في معنى عام عموماً بالغا ، وإلا إذا لجأنا إلى فكرة الدوافع التي تكبت أهدافها . فعلا يكون من الأصح أن نعترف بوجود دوافع اجتماعية في ذاتها ، هدفها الحقيقي ليس الإشباع الجنسي ، وإنما الاتصال الأوسع ،

والاستجابة المتبادلة ؟ إن الاعتراف بهذه الحاجة الاجتماعية العامة ، التي هي تلهف الشخص على الاتصال بغيره ، يمكننا من الاعتراف بأن الجنس بمعناه الصحيح يتشعب إلى تكوين ما نسميه الحب الجنسى ، ومن ذلك الجنس يمكن أن يستمد هذا الحب عنصر اللطف والرفقة الذي لا يحوزه الجنس بمعناه الخاص . وتبعاً لهذا الرأي تكون الأسرة جماعة اجتماعية ، تتعقد فيها الحاجات والعلاقات الاجتماعية عن طريق علاقات الجنس والحاجة إلى الاعتماد على الغير ، بحيث يكون من الضروري في تفسيرنا لها أن ندخل في اعتبارنا المجتمع الأوسع ، الذي تكون الأسرة منه ، على ما يبدو ، عنصراً أساسياً ، وإن يكن عنصراً غير مكثف اكتفاء ذاتياً .

(٤) الميل الاجتماعي :

يتلخص الموقف الذي اتخذته هنا ، بعد أن راجعت أهم النظريات ، في أن الميل الاجتماعي لا يستمد من أى ميل واحد بعينه ، كغريزة التكاثر أو الجنس أو مشاعر الغرائز الوالدية الرقيقة ، بل يبدو أن الدافع الاساسى هو حاجة أوسع وأكثر عمومية من أى واحد من هذه الميول . ويمكننا أن نصفها بأنها حاجتنا إلى الخروج عن أنفسنا ، والدخول في علاقة مع الآخرين .

وهي ليست بالضرورة رغبة في التعاون من أجل الغايات المشتركة ، ولا هي في ذاتها حب الخير للغير . وإنما الأصح أنها الحاجة إلى تلقى نوع من الاستجابة من الآخرين ، وميل إلى الاستجابة لهم . وعلينا أن نذكر هنا أننا لا نصل إلى معرفة الذوات الأخرى على أنها ذوات على الإطلاق إلا نتيجة للقدرة المتبادلة على الاستجابة . فمثل هذه الاستجابة المتبادلة لها أهميتها القصوى بالنسبة إلى التقدم الذهني ، وهي تمثل ميلا متأصلا في الذهن البشري . ويرتبط بهذه الحاجة العامة إلى الآخرين والاهتمام بهم ، ميول عدة أخرى أكثر تخصصاً . ففي الحب الجنسي تتخذ المشاعر والدوافع الاجتماعية مظهراً فردياً ، وتندمج مع الجنس بمعناه المحدد ، أي الجنس من حيث هو غريزة أو غرائز متخصصة لها مؤثراتها واستجاباتها الخاصة . وربما كانت هذه الثنائية في الحب هي التي تفسر الصراع بين الميل الجنسي والميل الاجتماعي ، وهو الصراع الذي نبه إليه أنصار فرويد . ذلك لأن تركيز الدوافع الاجتماعية في شخص لا بد أن يؤدي إلى إقلال الاهتمام بالحياة الاجتماعية الأوسع . ومن جهة أخرى ، فإن المجتمع المتطرف في فرديته ، الذي يكبت الاتصالات الاجتماعية ، والتعبير الحر عن الاتجاهات الاجتماعية ، قد يدفع الفرد إلى أن يجد متفصلاً له بالاندماج في حياة جنسية ، مما يؤدي إلى الخس على نوع من الحب الفردي

الغيف الذى ربما لا يكون شائعا فى مجتمعات تعطى الشاعر الاجتماعية فرصا أكبر للتعبير عن نفسها . وبقطع النظر عن الجنس ، فإن الحاجة العامة إلى الآخرين قد تغدو هى كذلك متخصصة ، وتكون أساس شعور نحو أشخاص معينين ندخل معهم فى علاقة استجابة فردية وثيقة . وعلينا أن نصنف إلى هذين الشعورين الميول الخيرة أو الواقية ، كالليل إلى الشفقة وإلى المساعدة أو الحماية لمن هو فى حاجة إلى الحماية من الآخرين ؛ والتعاطف الذى هو مركب من البصيرة التى يثيرها الخيال ومن الميل الرقيق ، فهو ميل إلى الاستجابة لحاجة الآخرين ، يثيره فهم لموقفهم بمعونة التخيل وتقمصنا لشخصياتهم على نحو ما ، مما يودى بنا إلى تصور أنفسنا فى محلهم . وعلينا أن نلاحظ بعد هذا كله أن السعى إلى الاستجابة هو أيضا صفة تتميز بها الميول العدائية بدورها ، وخاصة الرغبة فى السيطرة والقوة ، كما أنه متضمن فى رغبتنا فى موافقة الآخرين وكرهيتنا لرفضهم . وهكذا نجد أن الميل الاجتماعى العام ، والحاجة إلى الآخرين من أجل تكملة حياتنا ، يكون متخصصا فى جانب منه ، ومتدججا فى جانب آخر ، مع سائر الميول الخاصة فى علاقات الحياة الاجتماعية .

(٥) الميل إلى الذات Self-interest :

يتحدث بعض علماء النفس عن غريزة لتوكيد الذات ، ويرجع هذا الرأي إلى ريبو (Ribot) الذى أسماها بغريزة الشعور الإيجابي بالذات ، ووضعها فى مقابل الشعور السلبي بالذات . ولقد توسع مكدوجل فى هذا الرأي، إذ تحدث عن غرائز توكيد الذات (أو إظهار الذات self-display) والخط من الذات (أو الخضوع) التى تقابلها انفعالات الشعور الإيجابي بالذات والشعور السلبي بالذات : ولقد ربط الأستاذ مكدوجل فى كتاباته الأولى ، أى فى كتاب «مدخل إلى علم النفس الاجتماعى»^(١) توكيد الذات خاصة بإظهار الذات، وهو الذى يتمثل فى العالم الحيوانى فى المغازلة أو المخالطة الجنسية . أما فى كتاباته التالية فهو يربطها ربطاً أوضح بالصراع والزعامة داخل القطيع فى الحيوانات التى تحيا حياة متكئة ، ويدخل ضمنها مجموعة من المبول ، كالسعى وراء السيطرة والقيادة ، وتغليب الذات على أقرانها أو الظهور بها أمامهم . على أن الموضوع يتطلب من البحث أكثر مما تم القيام به حتى الآن . فمن المشكوك فيه مثلاً أن تكون لظاهرة «إظهار الذات» فى المملكة الحيوانية أية صلة

بالشعور بالذات أو أن تكون منطوية على الشعور بالآثر الذي يحدث للرفيق ، ومن الممكن ألا يكون فيها أى سعى إلى التأثير على الآخرين أو السيطرة عليهم .

أما عن الصراع ، فقد أقر كثير من علماء النفس بأن العدوان جزء أساسى فى كيان البشر ، غير أن هناك فروقا هامة فى الرأى حول الظروف التى تثيره . فقد رأينا فرويد يعده غريزة أصلية غير متفرعة عن غيرها . أما وليم جيمس (William James) فقد رأى أن الانسان هو أشد الحيوانات توحشا ، وفسر بعض أوجه السلوك البشرى بأنها راجعة إلى تعاون غريزتى الصيد والقتال . على أن من رأى علماء الأثنروبولوجيا فى الوقت الأخير أن الانسان البدائى وديع ومسالم ، غير أن الوقائع التى يُبنى عليها هذا الرأى ليست حاسمة ، بل إنها توحى بأن الانسان البدائى وإن لم يكن يشن حروبا بالمعنى الصحيح ، فإن حياته مع ذلك لا تخلو من العنف . وتبقى بعد هذا المشكلة الآتية : هل فى الإنسان حاجة باطنة إلى القتال أو إلى الإيذاء أو التحطيم ، كما أن لديه حاجة إلى الحب أو الأكل والشرب ؟ فهلا يكون من الأصح أن نقول إن هذا الدافع ثانوى ، وأنه لا يثار إلا عندما يتدخل عنصر خارجى فى عمل الدوافع الأخرى أو يعوقها ؟ فمن المؤكد أن قدراً كبيراً من روح القتال يرتبط بالقمع أو الإحباط الذى يصيب الشخص .

أما في الأحوال الأخرى ، فقد يكون القتال تعبيراً عن شعور متطرف بالذات ، ورغبة في الممارسة الفعلية للقوة . أما أن هناك تشبهاً أصلياً إلى الإيذاء أو التحطيم ، فذلك أمر في حاجة ملحة إلى مزيد من البحث^(١) .

وعلى أية حال ، فإن تأكيد الذات ظاهرة أوسع من النزوع إلى المقاتلة أو إلى إظهار الذات . وخير فهم له هو ألا نعدّه غريزة خاصة ، بل خصيصة من خصائص الشخصية بكامل كيائها ، مادام كل نشاط يؤكد الذات ، أو حالة من حالات تحقيق الذات . ومن السهل أن يتحول تأكيد الذات إلى اعتداد بالذات ، أى إلى الشعور بالقوة فيما تفعله الذات ، وإدراك أن ما يتم إنما يتم بواسطتنا ، وأنه مظهر من مظاهر نشاطنا . على أن من أشق الأمور أن يمين الميل إلى الذات من الميل إلى الموضوعات التى يوجه إليها نشاط الذات ، ولكن عندما يكون نشاطنا متعلقاً بالمشاعر والدوافع من حيث هى أجزاء من الذات ، مع ترك الموضوعات أو الأهداف التى يسلط عليها هذا النشاط ، فى الصورة الخلفية للحادثة ، أى

(١) انظر الكتب الآتية :

Bovet : The Fighting Instinct;

Glover : Waar, Sadism and Pacifism;

S. Isaacs : Social Development in Young Children.

(١٣١)

عندما ينتجه اهتمامنا إلى تحقيق الدافع أكثر مما ينتجه إلى الموضوعات ،
عندئذ نكون يازاء ميل إلى الذات واعتداد بالذات .

ويرتبط بتأكيد الذات ، الرغبة في القوة أو السيطرة . وهذه
يدورها ليست غريزة خاصة ، بل هي تأكيد متطرف للذات ،
تسربله الوعي بنفسه . وهنا يكون لتجربة المقاومة أهمية قصوى ،
مثلاً يكون لها في الشعور بالذات بوجه عام . فأيدي مقاومة
لذاتنا هو أول ما نميزه على أنه مغاير للذات ، ولا شك في أن
المقاومة التي تبديها الذات الأخرى ، وخاصة إذا تميزت وتدرجت ،
تساعد على أن تجعل لدينا وعياً قوياً برغباتنا وميولنا . وعندما
تنجح في التغلب على المقاومة ، يتكون شعور متمال بالذات ، وعن
هذا تتمتع بهذا الشعور تنشأ في بعض الطبائع رغبة ملحة في ممارسة
الملكات ضد المقاومة ، والسعي إلى التنافس مع الآخرين ، والرغبة
في التغلب والسيطرة . وعن هذا كله ، مقترنا بالرغبة في التفوق
والإبتهاج بمزاولة النشاط ، قد تنمو رغبة في القوة من أجل القوة ،
بوصفها غاية في ذاتها .

(٦) تضافر الميل إلى تأكيد الذات والميل الاجتماعي :

ليس هناك تعارض لازم بين تأكيد الذات وبين الدوافع
الاجتماعية ، مادامنا في إشباعنا للدافع الخير مثلاً نعبّر أيضاً عن

ذواتنا أو تؤكد لها . بل إنه ليس من المستحيل أن نوفق بين الاعتداد بالنفس والرغبة في القوة وبين الأفعال الغيرية أو الإيثارية : فهناك أناس كثيرون يشبعون رغباتهم في إظهار الذات وفي القوة عن طريق أفعال تفيد المجتمع . ولكننا نلاحظ من جهة أخرى أن الاعتداد بالنفس أو حب الذات إذا كان متعمداً ، كما اعتاد علماء الأخلاق السابقون أن يسموه ، قد يصبح في تعارض مع دوافع خاصة ، سواء منها ما كان متعلقاً بالذات أو بالغير . ومن قبيل ذلك ما أشار إليه الأسقف بطلر (Butler) من أن حب الذات قد يطغى عليه الغضب أو الحسد ، أو التعاطف المبالغ فيه دون رويته وكل الدلائل تشهد بأنه كان على حق عندما اعتقد ، فضلاً عن ذلك ، في عدم وجود تعارض أساسي بين ما يحض عليه الميل المستنير إلى الذات ، وما تحض عليه الرغبة في الخير . وإنما يرجع التعارض إلى أسباب أعم بكثير : إلى تنافر في داخل الذات ، وإلى صراع الانانية الجماعية التي يُستغل فيها ولاء الأفراد لجماعاتهم من أجل زيادة حدة الصراع بين الجماعات . وهكذا نجد الأسر ، أو الجماعات المهنية أو الطبقات الاجتماعية أو الأمم ، تنمى كل منها شعورها الخاص بتوكيد ذاتها عن طريق معاداة الآخرين بالفعل أو بالقوة . والواقع أن الصراع بين الانانية والإيثارية قد استغل كثيراً ، غير أن المشاكل الجدية للحياة الاجتماعية قلما يمكن تحليلها

(١٣٣)

عن خلال هذا التقابل الذى أرقته كثرة الاستعمال . والأغلب أن يقوم التعارض بين ميول يظهر فى كلا طرفها مزيج من الأناية والإيثار .

وهنا أيضاً نجد مثلاً آخر لامتزاج العناصر المتقابلة فى العلاقات الاجتماعية ، وهو الامتزاج الذى يتمثل أيضاً فى التداخل بين السيطرة وبين الرغبة الخيرة فى القيادة الاجتماعية ، وبين حب الاستحواذ ، والتفانى فى خدمة الغير ، وفى العلاقات العائلية ، وبين روح التنافس والخدمة المتبادلة فى الحياة الاقتصادية . فعلىنا دائماً أن نضع نصب أعيننا هذا الازدواج فى الطبيعة البشرية ، عندما تكون بصدد إيجاد تفسير اجتماعى للحياة الجماعية .

(٧) الغايات المشتركة والغايات المتنافرة :

لم أتحدث إلى الآن إلا عما فى ذهن الإنسان من دوافع تنطوى مباشرة على علاقات اجتماعية ، أى دوافع تتضمن إشارة إلى الآخرين . فالحاجة العامة إلى الاستجابة ، ودوافع الجنس والدوافع الوالدية ، من جهة ، والميول التى تتجه إلى توكيد الذات ، كالسيطرة والرغبة فى القوة من جهة أخرى - كل هذه تتطلب أفراداً آخرين بوصفها موضوعات أو أهدافاً لها ، ويثيرها هؤلاء الأفراد الآخرون . غير أن الأفراد يدخلون أيضاً فى علاقات عن طريق

اشترك مصالحهم ، أو تنافرها ، في أشياء أخرى . ولن أحاول هنا تصنيف هذه المصالح الأخرى ، أو ربطها - كما حاول بعض علماء النفس - بغرائز أو ميول أساسية . بل إن الأهم ، بالنسبة إلى الهدف الذى نبغى تحقيقه في دراستنا هذه ، هو أن نصف أنماط العلاقات الاجتماعية التى تنشأ عنها . وهذه العلاقات يمكن احصاؤها بإيجاز على النحو التالى :

(أ) قد يكون للأفراد أو الجماعات المختلفة موقف واحد من الشيء الواحد : كالكرهية أو الخوف المشترك ، أو الحب المشترك . فقد تعين الكراهية أو الخوف المشترك على جمع الأفراد سوياً ، كما فى حالة الحرب ، ومن جهة أخرى قد يؤدي حب شيء واحد إلى الجمع بين الأفراد أو التفريق بينهم ، تبعاً لطبيعة الشيء الذى يسعون إليه .

(ب) قد تكون للأفراد المختلفين مواقف مختلفة أو متعارضة من الشيء الواحد ، فنجد بعض الناس يحبون أشياء أو أشخاصاً ، وغيرهم يبغضون أو يكرهون هذه الأشياء أو الأشخاص نفسها ، وقد يرغب البعض فى الحصول على شيء ، على حين يرغب الآخرون فى التخلص منه . وهذا قد يسهل التعاون والتبادل ، ولكنه قد يورث التشاحن والتصارع أيضاً .

(ج) قد يكون من طبيعة الشيء الذى نسعى إليه أن يقتضى .

الوصول إليه عملاً مشتركاً ، وقد يكون هذا العمل المشترك تعاونياً متجانساً ، كما هو الحال عندما يتعاون بعض الأفراد في رفع حمل ثقيل ، أو يشتركون في مهاجمة غيرهم ؛ وقد يكون بعضه مكملًا لبعضه الآخر ، كما هو الحال في تقسيم العمل المتخصص بين من يقومون به .

(و) قد تؤثر طبيعة الأشياء أو الغايات في طبيعة العلاقات الشخصية ، تبعاً لكون الأشياء أو عدم كونها موضوعاً للتنافس ، أى تبعاً لكونها أو عدم كونها تنقص بالاستعمال وتتناثر بقلّة العرض . ويمكن القول بأن من شأن بعض الأشياء أن يؤدي حصول البعض عليها الى منع حصول الآخرين عليها ، أو جعله أشق ، كما هو الحال غالباً في ميدان النشاط الاقتصادي . أما في ميدان المعرفة أو غيرها من الأهداف الروحية فإن امتلاك البعض لها قد يؤدي بالفعل الى زيادة فرص الآخرين في الحصول عليها ، فالمشاركة فيها لا تقلل من الكمية التي يمكن الحصول عليها منها .

(هـ) يؤثر مدى الأشياء أو عموميتها ايضاً في العلاقات الاجتماعية ، اذ أن بعض الأشياء يؤثر في كل الأفراد على نحو متساو ، على حين أن بعضها الآخر لا يروق إلا لعدد محدود من الناس ، أو لا يروقهم جميعاً إلا بطريقة معينة . وعن طريق تعارض المصالح في هذه العلاقات المختلفة ،

والمحاولات التي 'تبذل لإعادة التوافق بينها ، تنشأ مختلف صور الهيئات والنظم ، التي تتفاوت في مداها ، وفي دوامها وتماسكها . تبعاً للأهداف التي تقبناها ، ونوع العلاقات التي تعبر عنها .

(٨) الاتصال المتبادل بين الأذهان في المجتمع :

في كل ماسبق كنا نتحدث عن العلاقات الاجتماعية من وجهة نظر الفرد . فبعض دوافعه 'تستخدم في ربطه بالآخرين مباشرة ، بوصفهم موضوعات يقتضيها إرضاء هذه الدوافع ، سواء أكان عن طريق تبادل الخدمات معهم ، أم كان عن طريق معارضتهم . والبعض الآخر من الدوافع يقتضى مجهوداً جماعياً من أجل تحقيق غاياته . على أن العلاقات بين الفرد والمجتمع أوثق بكثير مما يوحى به هذا العرض للمشكلة . فالمجتمع ، بمعنى ما ، هو الحالة التي يكون فيها للفرد أى غايات إطلاقاً . إذ أن الحياة الاجتماعية هي التي تصوغ جميع مثله العليا ، وتضفي على كل دوافعه تحديداً وتعطيها شكلاً واضحاً . وكما يقول فشته (Fichte) : : الإنسان لا يصير إنساناً إلا بين الناس ، . وإن من الخصائص الرئيسية التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات ، قدرته على التعلم من الآخرين ، وعلى تبادل الإثارة والاستمالة .

إن تأثير البيئة الاجتماعية في التطور العقلي ، قد يستهين به

أحيانا أولئك الذين يؤكدون أهمية العوامل الوراثية ، غير أن هذا لا يرجع إلا إلى أن هذا التأثير أعم وأشمل من أن يغيب عن الأذهان . ويمكننا أن نقول بوجه عام إن تأثير البيئة الاجتماعية يتحقق في الصور الآتية : فلبينة الاجتماعية أولا تأثير انتخابي أو انتقائي على الإمكانيات الموروثة للأفراد ، إذ تقضى على بعضها وتكبت البعض الآخر . فقد يتباين سلوك الأفراد ، على الرغم من تشابه استعداداتهم الفطرية ، إذا ما نشؤوا في بيئات اجتماعية مختلفة . فن الجائز مثلا أن أهل اسكندناوة والهلنديين لا يختلفون كثيرا عن الألمان في طبيعتهم العدوانية الموروثة ، غير أن سلوكهم يختلف عن هؤلاء الآخرين نظراً لانعدام الروح العسكرية ، والعادات الذهنية الحربية . ومصدر هذه الميول من قمع أو إعلاء أو حرية كاملة في الانطلاق - يتوقف إلى حد كبير على نمط الحياة العائلية وتقاليده المجتمع الأكبر . ولنلاحظ ثانيا أن الطريقة التي تعبر بها الميول الفطرية عن نفسها تخضع بدورها لتحكم التراث الاجتماعي . فقد يكون للتواضع أساس فطري ، غير أن المواقف التي تثيره ، والسلوك الذي يعبر به عن ذاته تخضع لتحكم الظروف التاريخية والاجتماعية . والحق أن تأثير التقاليد قد بلغ من القوة حدا يؤدي بنا إلى إرجاع صور معينة للسلوك إلى الغرائز الفطرية ، على حين أن هذه الصور

السلوكية من المحتمل جدا أن تكون ناتجة عن تطور المجتمع .
ومثال ذلك تلك الصعوبة التي نصادفها في تحديد الأصل في نفور
الناس من الاتصال بالمحارم أهو يرجع إلى أساس غريزي أم إلى
نظام اجتماعي ؛ وكذلك صعوبة الفصل بين العوامل الوراثية التي
تقوم عليها مختلف صور الغيرة الجنسية . وقصارى القول أن
الليول الفطرية مرونة معينة ، ويتحكم المجتمع ، بدرجات متفاوتة ،
في طريقة التعبير عنها ، أو قمعها أو إعلانها . ولنلاحظ ثالثا أن
تأثير المجتمع على الأفراد في مجال المعرفة ليس أقل من ذلك عمقا
وتوثقا . بل لقد كان دوركم يعتقد أن للبقولات الأساسية
للفكر أصلا اجتماعيا ، وأنها تدين بطابعها الضرورى والأولى
المسلم به إلى كونها أساس كل اتصال بين الأفراد ، بمعنى أن الحياة
الاجتماعية تصبح مستحيلة لو لم يكن هناك حد أدنى من اطراد
واتساق منطقي ، كأن يكون هناك زمان مشترك ومكان مشترك
مثلا . وسواء أصبح هذا الرأى أم لم يصح ، فمن الواضح أن الفرد
يتشرب مناهجه ومبادئه من البيئة الاجتماعية وأن الفكر يعتمد
على هذه البيئة ، لافى التعبير عن نفسه فحسب ، بل فى حياته
الباطنة كذلك . وهنا أيضا تؤثر البيئة الاجتماعية ، بوصفها مثيرا
وبوصفها عاملا انتخابيا أو انتقائيا فى آن واحد ، إذ أنها تشجع
وتستوعب كل ما يلائم مقتضياتها العامة ، وتقاوم وتصد كل

ما يتعارض مع حاجاتها . وهذا لا ينطبق فقط على التفكير في مجال السياسة الاجتماعية ، حيث يغلب أن تتحكم المصالح السائدة للجماعات في تيار التفكير تحكما لا شعوريا ، بل ينطبق أيضا على العلوم البحتة ، التي هي كذلك محيطها وجوها الاجتماعية ، الذي يعارض الآراء الجديدة أو الانقلاية . وأخيرا يقوم المجتمع بتقديم وسائل ينقل بها الأفكار من جيل إلى جيل ، ويضيف بها الجديد منها إلى القديم ، مما يمكن من تشييد النظم الثقافية كاللغة ، والعلوم والفنون . وهكذا يصبح لهذه النظم حياة خاصة بها ، وتغدو لها قدرة كامنة على النمو والتقدم ، تستقل باطراد عن أية مجموعة معينة من الأفراد ، أو عن تغيير في التكوين العنصرى . أو التكوين الفطرى للمجتمع . ولا شك أن الأفراد لا يمكنهم أن يستوعبوا إلا قدرا ضئيلا من هذه النظم الهائلة ، والنصيب الذى يساهم به كل منهم فيها نصيب متناه فى ضآلته . فهى تترد إلى الأفراد وكأنها آتية من مصدر خارجى ، والفرد ينمو عن طريق استيعاب أكبر قدر يمكن منها . فإذا كانت هذه النظم تجعل نمو الفرد أيسر ، فإنها فى الوقت نفسه تحصر هذا النمو فى نطاق محدد ، وعلى ذلك ، فبالرغم من أن هذه النظم ناتجة عن اتصال متبادل بين العقول على نطاق واسع ، فإنها تزداد بالتدرج استقلالاً عن أية عقول خاصة .

ولقد كان تغلغل المجتمع في الفرد ، بهذه الصورة العميقة ، هو الذى أدى إلى ظهور مشكلة العقل الجمعى . فكون الإنسان حيوانا اجتماعيا ، هو أمر بديهى فى نظر العلم الاجتماعى ، منذ أن وضع أرسطو أسس دراسة السياسة . غير أن الصفة الاجتماعية للإنسان ليست هى التى تميزه عن غيره ، إذ أن هناك عددا كبيرا من الحيوانات له حياة اجتماعية معقدة . وإنما يرجع الطابع الفريد فى موقف الإنسان إلى جمعه الفرد بين صفة الفردية وصفة الاجتماعية ، وقدرته على إقامة إرادته لتحدى إرادة الجماعة ، وعلى كسب استقلال ذاتى يمكنه من أن يعود فيؤثر بدوره على الجماعة . على أن هذه الثنائية العميقة تصبح غامضة ، إذا وُصف المجتمع بأنه عقل ، تشبها له بالعقل الفردى . فالمجتمع نسيج معقد من العلاقات بين العقول ، غير أن العناصر التى ترتبط فى هذه العلاقة هى مراكز متميزة من النشاط النزوعى ، تحتفظ بقدر من الاستقلال الذاتى . بل إن المجتمع ، فى أوسع معانيه ، ليست له حدود معينة أو تركيب محدد ، كما تبين لنا من قبل . وليس فى وسعنا أن نتحدث عن وحدات قائمة بذاتها إلا عندما يتحول إلى مجتمعات محددة ، وإن كانت هذه الوحدات ذاتها تتباين فيما بينها تباينا هائلا من حيث تحدد معالمها وتماسكها ، والمقصود بقولنا إن المجتمع وحدة ، هو أولا أنه يميل إلى أن يحافظ على نفسه

ويصون كيانه بوصفه كلا ، عن طريق ما تبذله الأجزاء المكونة له من محاولات تستهدف تبادل التكيف بينها ؛ وثانيا أن الجهود الفردية لا تتم في احتفاظ المجتمع بنفسه بقدر ماتهم الطريقة التي تصحح بها هذه الجهود وتعديل وتكيف بعضها مع بعض في النتيجة النهائية . وعلى هذا النحو ، قد تؤدي تغيرات طفيفة في الأفراد إلى أمر له أهمية قصوى بالنسبة إلى الكل ، كما أن بعض الأفعال المشتركة قد تؤدي إلى نتائج لم تكن في نية من ساهموا فيها ، كما أنهم لم يكونوا يتوقعون حدوثها . فإذا استخدمنا الاصطلاحين : « العقل العام » ، « الإرادة العامة » ، كان علينا أن ننظر إلى هذه العبارات على أنها تشير إلى مجموعة من الاستعدادات أو الميول الفكرية والانفعالية والسلوكية تنتشر انتشارا واسعا في جماعة . ومثل هذه المجموعة من الاستعدادات هي نتيجة لتفاعلات ماضية بين الأفراد ، ولعلاقاتهم الحالية . فهي لا تكون عقلا موحدا ، وبقدر ما تبدى هذه الاستعدادات الكامنة من حيث ظهورها في صورة أفعال ، لا يمكن أن توصف — في حالة التجمعات الكبيرة على الأقل — بأنها إرادة مشتركة أو عامة . فالفعل المشترك في الجماعات الكبيرة هو بوجه عام نتيجة لتلاؤم الغايات الجزئية بعضها مع بعض ، وهو تلاؤم يأتي ثمرة لعدة محاولات تقع فيها أخطاء

وتصحح بمحاولات أخرى على الطريقة المعروفة باسم المحاولة والخطأ، ويندر أن يتم عن طريق الرجوع إلى أهداف شاملة أو مستقرة تنى بمطالب الكل . ولقد وصفت عملية التكيف وصفا مجازيا بأنها نوع من الانتخاب والصراع من أجل البقاء، تكون العناصر المتنافسة فيه أفكارا ونظما . غير أن نجاح الأفكار أو النظم في هذا الصراع لا يقرره بالضرورة إحكامها المنطقي أو اتفاقها مع الصالح العام ، بل يجوز أن يكون راجعا إلى إشباعها لحاجات جماعة أو جماعات قوية في داخل المجتمع . ويندو أنه كلما كانت الجماعة أوسع ، هبط المستوى النزوعي للاندفاعات التي يمكن أن يقال إنها مشتركة بين كل أفرادها . فالعوامل النفسانية المتضمنة في السلوك الجماعي الذي يتم على نطاق واسع ، قد بلغت حدا هائلا من الغموض والإبهام ، « فهي خليط غير ملبوس من الآمال والمخاوف ، ليس له البنية طابع التصميم الإرادى . ولقد صدق القائل إن العنصر العام في الفعل المشترك ليس هو الإرادة ، وما هو إرادة لا يكون عاما . ومن الطبيعي ألا تغنى الحجج العامة في تحديد مدى الإمكان لحدوث فعل متكامل ، في مستوى الإرادة ، في الجماعات الكبيرة ، بل إنه موضوع البحث المستقل في كل حالة على حدة .

(٩) الغرض الاجتماعي :

إذا كان المجتمع نسيجاً من الأشخاص أو الإرادات ، وليس له ذلك النوع من الوحدة التي نعزوها إلى الذات الفردية ، فهنا يُثار السؤال : هل في وسعنا أن ننظر إلى الغرض على أنه بما يمكن أن ينطبق على السكل الذي يكونه أى مجتمع ؟ فقد شك بعض الفلاسفة المثاليين ، وبعض الماركسيين ، في إمكان هذا التطبيق .

فهذا إنجلز (Engels) يقول : في التاريخ ، لا يتحقق مايراد إلا نادراً . وفي معظم الحالات تتعارض الغايات المتعددة التي يُرغب فيها بعضها مع بعض ، أو يقضى بعضها على البعض ، أو يكون مقضياً عليها منذ أول الأمر بالأمر بآلا تكون بمكة التحقيق ، أو تكون وسائل تنفيذها غير كافية . وهكذا ينشأ في العالم ، من جراء صراع الإرادات والأفعال الفردية الهائلة العدد ، موقف مشابه تماماً للموقف الذي ينشأ في العالم الطبيعي الذي لاوعى له . فغايات الأفعال ورغبات وإرادات تستهدف . غير أن النتائج التي تنجم بالفعل عن هذه الأفعال ليست رغبات أو إرادات ؛ أو يحدث أن هذه النتائج التي تبدو متفقة مع الغايات المرادة ، يتبين في نهاية الأمر أنها مغايرة تماماً للنتائج المنشودة . وهكذا يبدو أن الأحداث التاريخية تخضع للصادفة ، ولكن

حيثما تبدو المصادقة مسيطرة في الظاهر ، فإنها هي نفسها تخضع لسيطرة قوانين باطنية ، لا تبقى إلا لتكشف يوما ما . . أما بوزانكيه (Bosanquet) فيتقدم بحجة قريبة الشبه ، ولكن من وجهة نظر مختلفة ، ويعبر عنها تعبيراً أخاذاً في قوله : « ليس الوعي المتناهي هو الذي رسم خطة المراحل الكبرى للمدينة ، وهي المراحل التي تمت عن طريق الربط بين ما حققه الوعي المتناهي للأفراد . فكل عقل منفرد يسير إلى مرحلة ضئيلة كل الضلالة ، وإذا ما قورن بحركة كاملة ، كان لا بد أن يعد غير واعي . ولكن قد يقال إن في كل خطوة من خطوات هذا الربط عقلا ، ولكنك لا تستطيع أن تعزو إلى تصميم العقل المتناهي أمراً لم يتمثل أبدا بهذه الصفة لأي عقل منفرد . فلا جدال في أن قائد حملة إغريقية إلى أيونية في القرن الثامن أو التاسع ق . م . كان يمهّد الطريق للمسيحية ، غير أن علاقته بها لم تكن مختلفة اختلافاً أساسياً في النوع عن علاقة حشرة مرجانية بشعب مرجاني ، وإن كانت مختلفة عنها أشد الاختلاف في الدرجة . فكل من المسيحية والشعب المرجاني لم يكن أبداً ناتجاً عن أية خطة للإنسان أو الحشرات . وإنما هي تكمن على نحو أعمق في جذور الأشياء . . . فلا يمكن أن يقال عن شيء إنه

راجع إلى الذهن ، مالم يكن خطة ماثلة أمام ذهن ما ، (١) .
 على أن هذه الحجج ، على الرغم من قوة تأثيرها ، ليست
 مقنعة . فلنلاحظ أولا أن علينا أن نميز بين مستويات مختلفة
 للنزوع . وفي الفرد بدوره نجد كل درجات الوضوح والدقة في
 الأهداف التي يسترشد بها ، وتتراوح هذه الدرجات من
 اضطراب غامض للتوازن الذي ينشد العودة إلى وضعه الطبيعي
 إلى تكيف مقصود واع للوسائل لكي تحقق غايات ماثلة أمام
 الأذهان بوضوح . وفي حالة الفرد أيضا نجد أن النتائج التي
 يتوصل إليها تختلف في كثير من الأحيان اختلافا تاما عن النتائج
 التي تكون بها أو يرغب فيها منذ البداية . وقد يكون هذا راجعا
 ضمن ما يرجع إليه من العوامل ، إلى أن إرادته قد تغيرت بتغير
 الظروف ، أو إلى ازدياد معرفته للوسائل التي يمكنه الالتجاء
 إليها ، أو لأحداث لاسلطان له عليها ، أو لنمو وتغير فعل في
 شخصيته . وفضلا عن ذلك ، فإن شخصية الإنسان أعمق من
 أهدافه التي يشكها ويحددها في وعي وبقظة ، وقد يؤثر المرء أن
 يختار مسلكا معينا من بين المسالك التي تعرض له ويكون
 اختياره هنا مطابقا لشخصيته ، ولكنه يعجز تماما عن أن يذكر

بوضوح أية مبادئ محددة اتبعها في سلوكه . ففي الحركات الاجتماعية نجد أنفسنا يازاء تفاعلات متشعبة ، معقدة ، هي إلى حد بعيد تفاعلات غير واعية ، ولا يتمثلها أى ذهن منفرد تمثلاً كاملاً . وهنا أيضاً نجد للوضوح في فهم الغايات درجات متفاوتة . فعظم الحركات ذات النطاق الواسع لا تصل إلى مرحلة الإرادة بمعناها الصحيح ، كما تبين لنا من قبل ، وربما لم تكن هذه الحركات تتجاوز مرحلة المحاولة والخطأ . ومع ذلك فقد تكون تعبيراً عن طابع جمعي كامن ، أى عن ميول توجد في المجتمع على نطاق واسع ، ولكن في حالة كمن ، ينقلها تغير الظروف إلى حالة الفعل الإيجابي . على أن لفظ الطابع الجمعي هذا لا يعنى شيئاً محدداً أو دائماً ، وخاصة إذا أطلق على كيانات مثل الأمم الحديثة . بل إن هذا الطابع يعاد تشكيله دوماً بفعل مختلف المؤثرات الصادرة عن تلك القوى المتعددة التي تتصل ببيئة متغيرة . والحق أن وحدة هذا الطابع واستمراره مبالغ فيها كل المبالغة ، مادامت الأمم مكونة من جماعات كثيرة متعارضة ، وما دامت عوامل الانتخاب ماضية في تأثيرها ، بحيث تجعل هذا الجزء منها يسود أحياناً ، وذلك يسود أحياناً أخرى . ومع ذلك ، فإن الانفعالات والدوافع البشرية تؤدي عملها دوماً ، ولو أننا

توصلنا إلى تمييز واضح للقوى المتضمنة لرأينا في كل الحركات التاريخية أفرادا يطرحون أنسجة معقدة من العلاقات ، ثم تحملهم بدورهم هذه الأنسجة . أما أن الحاجات البشرية هي قوة دافعة للتاريخ ، فذاك ما قال به الفلاسفة المثاليون والماركسيون معا . فهذا هيجل يقول : « لم يتحقق شيء لم يكن لفاعليه اهتمام خاص به ... ولم يتحقق أى شيء عظيم في العالم دون عاطفة قوية » . قال هيجل ذلك على الرغم من أنه يعتقد أن الحشد الهائل من أوجه الاهتمام والنشاط التي ظهرت على مسرح تاريخ العالم ليست إلا وسائل وأدوات لغاية عليا لا يُعرف عنها شيء . وبالمثل يؤكد إنجلز « أنه لا شيء يحدث دون قصد واع أو غاية منشودة » . فللغايات إذن تأثيرها حتى لو لم تكن في نفسها كافية لإحداث تغيرات . ولكن هل هي غايات اجتماعية ؟ إن جواب هيجل لا يعنينا في هذا الصدد ، إذ أن الغاية التي لا يعرف أحد عنها شيئا ليست غاية على الإطلاق . أما إنجلز فيرى على ما اعتقد إلى أن يبين أن القوانين التي تتحكم في تفاعلات الغايات البشرية ليست قوانين نفسانية . ولكن ، على الرغم من أن هناك بالعقل قوى غير نفسانية ، فإن شيئا مما ذكر لا يفند الرأي القائل بأن الغايات والحاجات البشرية المتناهية وجودا فعليا وأهمية كبرى

في الحركات التاريخية . فقول بوزانكيه إنه لا شيء يكون راجعا إلى الذهن مالم يكن خطة ماثلة أمام ذهن ما ، هذا القول لا يكفي لاستبعاد الغاية الاجتماعية . فنحن نسلم بأن حركة كبرى مثل المسيحية لم تكن كلها ماثلة في أى ذهن بعينه على الإطلاق . ومع ذلك فالمسيحية ليست وحدة غامضة مستقلة عن الأفراد الذين يجعلونها على ماهي عليه بتعاملهم ، بل إنها لتجد في الفكر العبرى واليونانى مضافا إليها تيارات عدة لا تندج في وحدة منسجمة ، كل خصائص أصلها المختلط . فالغايات إذن تكون دائما ماثلة لأذهان فردية ، غير أن الأذهان تدخل في علاقة متبادلة ، وهذه العلاقة المتبادلة قد تغدو هي نفسها موضوعا للفعل الواعى . ولدى هذه النقطة يكون لنا أن نتحدث عن إرادة اجتماعية وهدف اجتماعى . أما مدى تحقق هذه الإمكانية النظرية بالفعل ، أو مدى قابليتها للتحقق ، فذلك مشكلة كبرى من مشاكل علم الاجتماع وفلسفة التاريخ .

الفصل الخامس

نمو المجتمعات

من هذا العرض المختصر لأحوال الحياة الاجتماعية ، أنقل إلى بعض الصور الرئيسية للتجمع الاجتماعى . وكل معالجة كاملة للوضوع ينبغي أن تتضمن تحليلا منظما لجميع أنماط العلاقات التى ميزناها فى الفصل الثانى . ولكنى لا أملك هنا إلا معالجة الأسس العامة للتنظيم الاجتماعى . وما يناسب وجهة النظر هذه أن نبدأ بالجماعة المنظمة . وقد عرفنا « الجماعة » بأنها مجموعة من الكائنات البشرية يحتلون قطعة من الأرض ، ويربط بعضهم إلى بعض نظام من القواعد العامة . وينبغى أن نتذكر أن الجماعات بهذا المعنى لا يتحتم أن يكون لها أجهزة حكومية متميزة . ولا نستطيع أن نحكم ما إذا كان الإنسان البدائى قد عاش فى جماعات ، ولكن معظم الشعوب التى نستطيع دراستها بالفعل تعيش فى مجموعات تشتمل — رغم أنها قد تكون صغيرة العدد — على أكثر من أسرة « طبيعية » (ونقصد بكلمة « طبيعية » أنها مجموعة تتألف من الآباء والابناء وحدهم) . وأبسط ما نعرفه من شعوب ،

أى تلك التى تعيش على الصيد والالتقاط ، تشتمل على مجموعات صغيرة (ما بين أربعة وعشرين وثمانين شخصا) من أفراد تربط بينهم علاقة وثيقة ، ويتصلون بجماعات أخرى متشابهة يتزاجون معهم . وعلينا أن نلتبس للجماعة السياسية أصلا فى مثل هذه الدائرة من الأسر المتزوجة ، لا فى الأسرة بمعناها الأخص ، كما يعتقد الكثيرون . فالأنثروبولوجيا لا تكشف لنا عن أى مجتمع منظم يتكون من أسر منفردة تعيش فى عزلة مستمرة . والمشاعر العائلية ، رغم أنها تقوم على الجنس والوالدية ، تشتمل على غير هذه من الميول الاجتماعية ، وبخاصة تلك التى تتعلق بالدفاع والرزق ، مما يؤدى إلى الخروج عن نطاق الأسرة الضيق . ولا شك أن أحوال التكوين الغذائى هى بالنسبة إلى الشعوب البسيطة ، من أهم العوامل التى تتحكم فى حجم المجتمع ، وإنا لنلصق تزايداً مطرداً فى هذه الناحية ، كلما انتقلنا من الشعوب التى تعيش على ما تبته إياها الطبيعة ، سواء بالصيد والالتقاط ، إلى تلك التى تمارس رعى الماشية أو الزراعة ^(١) .

وللقواعد التى تنظم العلاقات الجنسية - وهى القواعد التى نصادفها فى كل المجتمعات - تأثير هام على تركيب الجماعات

الصغيرة . وهذه القواعد تتباين في تفاصيلها تبانيا هائلا ، غير أن تأثيرها بوجه عام يتجه إلى منع أعضاء مجموعة معينة من الزواج بأى عضو آخر فيها . فعلى الرجل أن يبحث عن شريكه فى مجموعة أو فئة أخرى ، ولا جدال فى أن هذا يؤدى إلى قمع أى ميل إلى العزلة العائلية ، يكون قد طاف بأذهانهم . ولما كانت المجموعة التى تربط بينها صلة القرابة تنفق غالبا مع المعشر المحلى ، فلا بد أن يكون للقواعد التى تمنع الزواج داخل مجموعة معينة من الأقرباء ، أى لابد أن يكون للقواعد التى تنظم ما يسمى بالزواج الخارجى ، أثرها فى ربط المعاشر المحلية بأواصر الزواج وبالتالي فى توسيع تركيب المجتمع . ومن جهة أخرى فإن قواعد الزواج الداخلى endogamy ، التى تحرم الزواج من أعضاء فى مجموعات أخرى ، لابد أن تؤدى ، بين الشعوب البدائية مثلا تؤدى بين الشعوب المتقدمة ، إلى انعزال الجماعات ، ولابد أن يكون لها أثر تفريق على المجتمعات البشرية . ونكاد لا نكون مبالغين إذا قلنا مع هبوس : « إن المجتمعات الأولى تقوم على الزواج الخارجى ، وتتفرق بعضها عن بعض بالزواج الداخلى » (١) .

ولقد نشب خلاف كبير فى رأى حول أصل قواعد الزواج

الخارجى ودلالاتها ، غير أننا لا نستطيع أن نذكر هنا إلا أهم النظريات وأحدثها . فقد رأى هبوس « Hobhouse » ، أنها امتداد لفرع فطرى من مضاجعة المحارم ، وأن هذا الشعور يرجع فى نهاية الأمر إلى تعارض أو تصادم بين إحساسين متميزين : الإحساس بالقربة والإحساس الجنسى . ومن هذا التعارض ينجم تأكيد وجدانى نصفه بأنه نفور . وتؤثر على هذا التنافر بين إحساس القربة والجنس ، الأفكار الدينية والتنظيمات الاجتماعية ، وتعمل هذه على أن تمد هذا التنافر حتى يشمل كل التجمعات التى تكون لها صفة القربة ، مما يؤدى إلى تباين قواعد الزواج الخارجى تبعاً لاختلاف أشكال القربة التى تصادفها بين الشعوب البدائية^(١) .

وقد أكد كذلك كل من الأستاذ مالينوفسكى Malinowski والسيدة سيليجمان Seligman هذا التعارض بين مشاعر القربة والمشاعر الجنسية ، وذهبا إلى أنه لو لم يكن الإنسان الأول قد توصل إلى قواعد تحدّد مجاليهما ، لما استطاعت الأسرة أن تبقى على ذاتها بوصفها وحدة اجتماعية ، ولفقد عنصر أساسى من العناصر التى تعين على الاحتفاظ بالتراث الحضارى . وفى رأيهما أن المشاعر الجنسية والسلوك الجنسى يتعارضان مع شعور الاحترام الذى

تتركز عليه السلطة ، ومن المحال أن يمارس الأطفال هاتين المجموعتين من المشاعر معاً نحو والديهم من غير أن يودى ذلك إلى كارثة تودى بكيان الأسرة بأكمله . أما الأستاذ وسترمارك فيرى أن الحظر يُبنى على ما يقول به من غياب مشاعر العشق بين الأشخاص الذين يعيشون سوياً عن قرب منذ نعومة أظفارهم ، وما يصحب عدم الاكتراث الجنسي هذا من شعور بالتقزز إذا طاف الفعل الجنسي بالخيالة . فالقواعد إذن تعبر عن مشاعر يشيع الإحساس بها ، وتفرض العقوبة على من يخالفونها في سلوكهم . ويرى وسترمارك أن الوظيفة البيولوجية لهذه المشاعر هي منع الإفراط في الزواج الداخلي ، وتجنب العواقب الوخيمة التي يرى أنها تنجم عن الزواج الداخلي^(١) .

وليس في وسعنا أن نفحص هذه التفسيرات فحفا مفصلاً في هذا المكان ، ولكن علينا أن نلاحظ الأمور الآتية : أولاً أنه لا يوجد اليوم اتفاق بين علماء البيولوجيا على أن الزواج الداخلي مضر في ذاته ، بغض النظر عن طبيعة العنصرين اللذين يتزوجان .

(١) إذا شاء القارئ أن يلم بتفسير فرويد للزواج الخارجى ، فليرجع إلى

كتابه : Totem and Taboo

والى كتاب :

J. C. Flugel: The Family from a Psychoanalytic Point of View

ومن المحتمل أن الزواج الخارجى فى عمومه أفضل من الناحية البيولوجية ، غير أن من الصعب أن نقرر ، فى المرحلة الحالية من مراحل معرفتنا ، أن مزايا الزواج الخارجى من الكثرة بحيث تؤدى إلى تفوق تلك الشعوب التى تزوجت من خارج جماعتها المباشرة على تلك التى تزوجت من داخلها . وثانياً ، يمكننا أن نسلّم بأن قواعد الزواج الخارجى هى امتداد للقواعد التى تحظر الزواج بدوى القرابة الوثيقة ، وأن القواعد المتعلقة بالقرابات البعيدة ينطبق عليها ذات التفسير الذى يسرى على قواعد القرابة القريبة ، أياً كان هذا التفسير . وثالثاً ، نلاحظ فيما يتعلق بالاصول النفسية السيكلوجية لهذه القواعد ، أننا نواجه هنا تلك الصعوبة التى نواجهها دائماً كلما حاولنا أن نتوصل إلى العناصر التى هى أصيلة بحق فى الطبيعة البشرية . فالنفور الذى يشيع الشعور به من المحارم ، والأشكال التى امتدت عنه ، قد يكون ناتجاً عن القواعد التى تحظر تلك العلاقات ، بدلاً من أن تكون تلك القواعد مستمدة من ذلك النفور . ولا جدال فى أن النفور ، فى حالة التحريمات الأخرى ، كالتحريمات المتعلقة بأطعمة معينة ، قد يبدو متأصلاً إلى حد بعيد ، رغم أنه فى واقع الأمر ناتج عن التحريم . وبالمثل الفكرة القائلة بأن بين السلطة والروابط الجنسية تعارضاً ، فربما تكون ناتجة عن المشاعر العائلية ، التى

تخضع من جانبها للعوامل الاجتماعية والتاريخية ، وربما لا يكون
 مثل هذا التعارض وجود في أشكال الحياة الاجتماعية التي تبنى
 على الأسرة كما نعرفها . وبالاختصار ، نحن في كل هذه التفسيرات
 نهتد بالتحرك في حلقة مفرغة ، أعني بإرجاع النظم القائمة إلى
 ظروف كامنة ، أو إلى عناصر فطرية في الطبيعة البشرية ، ليست
 لنا أدلة مستقلة على وجودها ، بل هي بالفعل قد استخلصت من
 ذات النظم المراد تفسيرها . على أن في وسعنا ، دون أن نمضي
 في هذا النقد قدما ، أن نسلم بأن القواعد التي تحرم الزواج بذكرى
 القرابة الوثيقة ، أيا كان أصلها ، قد أدت تلك الوظيفة الاجتماعية
 الهامة ، وظيفة ربط الجماعات بعضها ببعض ، وتوسيع نطاق
 الوحدة الاجتماعية الفعلية بالتالى . ولنضف إلى ذلك أن القواعد
 المضادة لزواج ذوى القرابة الوثيقة تؤدي في المجتمعات الأكثر
 تقدما وظيفة أخرى هي تحرير الفرد من اعتماده التام على أسرته ،
 وهو الاعتماد الذى كان يمكن أن يزداد شدة لو كان الميل إلى
 المحارم قد شجع أو سمح بممارسته .

ولإذن ففي المراحل الدنيا يتكون المجتمع المستكمل لمقوماته
 من تلك المجموعات الصغيرة من الأقارب الذين يتزوجون فيما
 بينهم ، وتجمع بينهم أواصر القرى والجوار التي تدعما الأفكار
 السحرية الدينية . والتنظيم في هذه المجتمعات ضئيل للغاية . فليس

هناك تدرج في المرتبة بين أفرادها، والتفاوت بين الجنسين ضئيل .
 وفيها يكون لا كبر الذكور سنا بعض السلطة ، غير أن سطوته
 لا يمكن تحديد مداها ، وهي تتوقف على درجة استغلاله هو
 شخصيا لها . ويقوم اتصال بين المجموعات التي تتكلم لهجات
 متشابهة ، وقد تتعاون من أجل أغراض الدفاع المشترك أو أداء
 الطقوس الدينية . أما في المجتمع الأكبر الذي يمكن أن يسمى
 بالقبيلة ، فليست هناك في العادة حكومة حتى من ذلك النوع
 الفوضاوي الذي يوجد في المجموعة الأولية ، ولكن يعترف فيها
 بحقوق وواجبات يحددها العرف بوضوح . وفي هذه الشعوب
 تكون الأرض بوجه عام ملكا مشاعا ، بمعنى أن في وسع الجميع
 أن يصيدوا في مساحة معينة تدافع عنها الجماعة كلها ضد أي دخيل .
 والملكية الفردية توجد بالنسبة إلى أشياء كالأسلحة والأدوات
 والأكواخ . وفيها تمارس الأسرة الزواج بواحدة مسيرة للبتع ،
 وإن لم يكن ثمرة لقاعدة صارمة . ويستقر الزواج بعد مولد
 الأطفال ، بل إنه في بعض الأحيان غير قابل للانقضاء (كما
 هو الحال بين قبيلة الفيدا^(١) Veddas) . وبالإجمال فالصورة التي
 ترسمها هذه القبائل هي صورة مجتمع له أدنى حد ممكن من التنظيم ،

(١) قبيلة بدائية في جزيرة سيلان .

والتك ، والتخصص ، يحيا أعضاؤه بوجه عام في علاقات
ود متبادل .

وفي نمو التطور للتركيب السياسى يمكننا أن نلاحظ وجود
مبدأين عاملين ، يمكننا أن نسميهما بمبدأ السيطرة ، ومبدأ الجماعة .
فأولهما يشتمل على كل أنواع الإخضاع ، أى استخدام الأفراد
على غير إرادتهم بوضعهم وسائل لغايات . أما الثانى فيشتمل على
كل صور التعاون ، ويكون الأفراد المساهمون فيه غايات ووسائل
بعضهم لبعض . وإذا جاز لنا أن نستخدم تعبيرا مجازيا ، قلنا إن
مختلف أشكال التنظيم الجماعى ، كما تبدو خلال التاريخ ، هى نتيجة
لصراع بين هذين المبدأين ، يزيده تعقيدا ذلك الاتساع الدائم
لنطاق التنظيم ودقته . فالمجتمعات البسيطة التى أشرنا إليها منذ
قليل تمثل مبدأ الجماعة ، أو التبادل على نطاق ضيق . فإذا انتقلنا
منها إلى جماعات أكثر تعقدا من الوجهة الاقتصادية ، فسوف
نجد مجموعات أكبر ، وصورا جديدة للتركيب الاجتماعى تقوم
جنباً إلى جنب مع الصور المبينة على القربى والجوار . ويبدو أنه
كان هناك ارتباط وثيق فى المجتمعات البسيطة بين تركيز الحكومة
وبين امتداد مساحة المجتمع المنظم وتقدمه فى سلم الاقتصاد . فإذا
انتقلنا من الصيادين إلى الرعاة والزراع وجدنا أمثلة أكثر
للحكومة المنظمة ، سواء فى الجماعات الأولية البسيطة وفى الجماعات

القبلية الكبرى ؛ بل قد نجد بين حين وآخر ، في العالم البدائي ذاته تنظيمات على نطاق يمكن مقارنته بما يوجد في عهود المدنية^(١) . وفي هذه الجماعات الأكثر تخصصا ، نرى القواعد الساذجة للتبادل والمشاركة ، تلك القواعد التي تبدو كافية بالنسبة إلى ظروف لا تسنح فيها إلا فرص قليلة للطموح أو النشاط — توضع هذه القواعد موضع الاختبار القاسي . فالحرب أولا تتخذ بالتدريج شكلا يزداد تنظيميا جنبا إلى جنب مع المنازعات الأكثر يدائية أو يحل محلها . ورغم أن الرأي الذي نادى به كثير من الكتاب في الفترة الأخيرة ، من أن الإنسان البدائي قد عاش في حالة سلام ، لا يصمد أمام الدراسة الدقيقة للحقائق المعروفة ، فإن هناك ما يدل على أن شن الحروب يتزايد باطراد كلما تقدمت الصناعة والتنظيم الاجتماعي بوجه عام . وبنمو الحرب يزداد بالتدريج ارتكاز المجتمع على مبدأ السيطرة والاثتار . فالتنظيم العسكري يجلب معه التفاوت في المراتب وفي السلطة أو يزيد من حدة هذا التفاوت ، سواء بالنسبة إلى المنتصرين أو المهزومين ، وتظهر صور عدة للإخضاع ، سواء بين الأفراد والجماعات . وهنا نجد مرة أخرى أن هذه الظاهرة ترتبط ارتباطا وثيقا مع التطور

(١) انظر كتاب Simpler Peoples الفصل الأول .

الاقتصادى . فبالانتقال من الصيادين إلى الرعاة والزراع ، نجد الفوارق فى المرتبة تحل محل المساواة الساذجة القديمة ، ومع ذلك فن الصعب أن نقرر مدى ما يرجع إليه هذا التفاوت من الحرب ذاتها ، ومدى ما يرجع منه إلى تكديس الثروة الذى نجم عن التوسع فى الصناعة .

وعلىنا الآن أن نتساءل : هل القوة عامل متميز من عوامل الربط الاجتماعى — وإلى أى حد تكون كذلك ؟ — على أننا حين نحاول الإجابة عن هذا السؤال نصادف صعوبة أولى ، ناشئة عن غموض لفظ القوة فى هذا المجال — فإذا كانت القوة تشمل على كل صور الضغط التى تفرض بها إرادة أفراد أو جماعات معينة على غيرهم من الأفراد أو الجماعات ، فن الواضح أنه لم يسبق وجود مجتمع لا يتمثل فيه عنصر معين من عناصر القوة . بل إن أبسط المجتمعات التى تحدثنا عنها ، والتى تقوم فى عمومها على روابط القربى والمشاركة ، تعتمد رغم ذلك فى المحافظة على نظامها وأمنها على الخوف من الخصومات أو النار ، اعتماداً جزئياً على الأقل .

وفى هذا الصدد يكون للفروق فى القوة بين الأقارب أهميتها . ومن جهة أخرى ، فى أرقى صور الحكومة السياسية نجد

في متناول يد السلطة العامة قوى ضخمة للضغط ، وعلى الرغم مما يقال من أن هذه القوى تركز على إرادة الشعوب ، فإن موقف هذه الشعوب يتمثل فيه دائماً قدر كبير من الخضوع القهرى ، أو من عدم المبالاة ، أو مجرد الاستسلام .

ولكن إذا كان صحيحاً أن كل حياة جماعية منظمة تستلزم القوة ، فمن الصحيح أيضاً أن القوة تركز ، في المسائل الاجتماعية ، على التنظيم ، وعلى قدر من الاتحاد الاختيارى . فليس فى وسع فرد أن يتحكم فى مجموعات كبيرة من الناس ما لم يضمن قدراً من الاستجابة من جانبهم ، وليس فى وسع أية طبقة حاكمة أن تفرض إرادتها على الآخرين ما لم تعمل على تنمية إرادة مشتركة بين أفرادها ، وما لم تبذل بعض الجهد لتحويل القوة الناشئة إلى سلطة ، تكون حقاً جديرة بأن تحترم ، أو بأن يذعن لها على الأقل . وبالاختصار ، فشكلة دور القوة فى التنظيم الاجتماعى تنطوى على إيجاد توازن بين عناصر متداخلة يصعب الفصل بينها .

وتمثل هذه الصعوبة فى دراسة الدور الذى تلعبه الحرب فى توسيع نطاق المجتمعات . فمن المسلم به أن الحرب كانت ولا تزال ، أداة للتوسع ، ولكن ليس من الواضح على الإطلاق

أن التماسك الراسخ للمجتمعات على نطاق واسع قد تم في أية حالة من الحالات عن طريق الغزو وحده ، بغض النظر عن سائر العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تعمل على إيجاد قدر من التوحيد والتماسك الداخلي . ففي الشعوب البسيطة ، يصعب علينا أن نحصل من علماء الأنثروبولوجيا على أي بيان مقارن دقيق ، يوضح حجم مختلف الجماعات ، أو الوسائل التي تم بها توسيع النطاق . ويبدو أن هزيمة الشعوب المتنافسة كانت من الطرق المألوفة التي تم بها توسيع نطاق المجتمعات ، ولكن في الحالات البارزة ، كالاتحاد الذي قام به كاماهاماها «Kamahamaha»^(١) في جزر هاواي في ١٧٩٦ وذلك الذي قام به تشاكا «Chaka»^(٢) في إفريقيا ، في أوائل القرن التاسع عشر ، كان النجاح راجعاً لا إلى الكفاءة العسكرية وحدها ، بل إلى التنظيم البعيد النظر وإلى إدراك لنوع من التنظيم السياسي المشترك^(٣) . وفي الشعوب البدائية نجد أيضاً بضعة أمثلة لتنظيمات متوسعة تمت بوسائل سليمة .

(١) من زعماء القبائل في تلك المناطق .

(المرجم)

(٢) انظر : Lowie : The Origin of the State. Chap. I.

(١١)

كما هو الحال في عصبة الإيروكوا «Iroquois»^(١) ، وفي هنود
 الأزواك «Aruak» ، في البرازيل الذين شيدوا ، على ما يبدو ،
 تنظيمات عدة عن طريق التغلغل السلمي التدريجي . ولقد قامت
 الحكومات الدينية في العالم القديم على الغزو أساساً ، ولكنها
 كانت تسير إلى الانحلال ، وكانت قترات الإمبراطوريات الكبيرة
 تعقبها في كثير من الأحيان قترات دول صغيرة ، وكانت الوحدة
 لا تعود — إذا كانت تعود — إلا بعد جهد شاق بطيء . وكان
 هذا التوحيد التالي يتم عن طريق المحالفات أو توارث الملك ،
 وكذلك عن طريق الحرب بالطبع . ولقد ارتبط تكوين الدول
 الكبيرة في أوربا بنمو اقتصادي وحضاري ، ولا يمكن تحديد
 الدور الذي ساهم به العامل الحربي على نحو دقيق . والذي يحدث
 بوجه عام هو أن تأثير القوة والسلطة يُحد بفعل عوامل
 لا يمكن حسابها . وما يعين على حماية الجماعات المحكومة ، تلك
 الخلافات التي تنشعب بين مختلف مصادر القوة : بين الملكية وطبقة

(١) الاسم الذي أطلقه المستوطنون الفرنسيون على قبائل الهنود الحمر التي
 تسكن المنطقة الممتدة من نهر سنت لورنس إلى مقاطعات نيويورك وبنسلفانيا في
 أمريكا الشمالية .

النبل ، وبين الكنيسة والدولة ، وبين أرستقراطية الثروة وأرستقراطية النسب ، وبين السلطات المحلية والسلطة المركزية . كما أن هناك حدوداً واضحة لما يمكن أن تقوم به السلطة المفروضة من الخارج وحدها ، وغالباً ما تظل للنظم القديمة حيويتها في حين يأتي الغزاة ويروحون . وعلى هذا النحو قد تظل الأسرة الأبوية الكبيرة ، والأسرة المشتركة ، والقرية التي تحكم نفسها حكماً ذاتياً ، مراكز قوية للحياة الاجتماعية في نطاق حكومة لسيادة عليا ، وعلى الرغم من قيام هذه الحكومة . ومع ذلك ، فن الصحيح أن الحكومة المطلقة تتجه بوجه عام إلى الخط من أحوال عامة الناس ، وإلى تشكيل الكيان الاجتماعي بأسره ، لالحياة السياسية وحدها .

ويمكننا أن نهتدي إلى مبدأ السيطرة أو السلطة بوضوح في مجتمعات الشعوب البسيطة ، كما يصفها علماء الأنثروبولوجيا ، غير أنه يزداد سعة وعمقا في المدن الشرقية القديمة ، حيث تدعمه السلطة الدينية تدعياً قوياً . فهناك تظهر دائماً أشكال من حكومات رجال الدين في المدن التي تكون كل منها دولة : فيكون إله المدينة هو الحاكم النظري ، والملك بمثابة أو رسوله . وتُستمد كل

السلطات من الملك ، فلا تظهر فكرة حكم الشعب لنفسه بنفسه ، أو مجرد مساهمة الشعب الحر بنصيب في الحكم . وبانتشار الملكيات ، تحاول المدن بالفعل أن تكتسب قدراً من التحكم في نفسها بنفسها ، تدعّمه في بعض الأحيان موافق متعلقة بالضرائب والخراج ، كما حدث في آشور . غير أن هذا الحكم الذاتي يكون دائماً محدوداً ، ومهدداً . فالملك هو الذي يعطى ، والملك هو الذي يسترد . وفي هذه الحالة يكون الدين دعامة قوية للسلطة ، على الرغم من أنه قد يستخدم أحياناً في الحد من سلطة الملك ، كما هو الحال بين العبرانيين . ذلك لأن « ياهوا Jahve » ، فوق كل الملوك ، ومن الممكن أن يُنقد هؤلاء باسمه نقداً مرّاً . وعلى هذا تكونت ملكيات دائمة لها حجم معقول .

وبين الحين والحين كانت الملكيات تمتد فتكوّن إمبراطوريات مترامية الأطراف ، ولكنها أقل تماسكاً ودواماً ، وتاريخها يعكس الصراع القديم بين القوى التي تؤدي إلى تركيز السلطة والقوى التي تدعو إلى الاستقلال المحلي . فبدأ الاتهام يتغلغل بعمق في البناء الاجتماعي ، ولا يؤثر على ممارسة العدالة فحسب ، بل يؤثر على النظام الاقتصادي بأسره ، الذي يغدو الآن تسلسلاً متدرجاً ، يبدأ من أعلى بالنبيل والسكاهن ، وينتهي إلى أسفل بعامّة الشعب . والصورة التي يتخذها هذا المبدأ عدة تشمل :

١ - الملكية المطلقة ، حيث يحكم الملك دون أن يحد من سلطته شيء ، وتمثل فيما أشرنا إليه من التنظيمات القبلية لبعض الإفريقيين .

٢ - الملكية الإقطاعية التي تتلاءم مع المساحات الكبيرة ، وتضمن طبقة حاكمة متدرجة في المراتب .

٣ - الإمبراطوريات الاستبدادية التي تتمثل فيها مختلف درجات التماسك والاستقلال المحلي . أما مدى تمثل مبدأ الاتهام فيما سمي بالحكومة المدنية ، فتلك مسألة سوف نعود إليها بعد أن نقول كلمة عن هذا النوع من التنظيم السياسي .

ولقد رأينا أن مبدأ المشاركة أو التبادل يتمثل على نطاق ضيق في الجماعات الصغيرة للشعوب « البدائية » . وفي حكومات دولة المدينة في العهود القديمة كان هذا المبدأ يتبدى على نطاق واسع وبصورة أكثر وعياً ، أما في العصر الحديث فإنه يبرز بصعوبة وسط خلافات ونضالات عنيفة مع الملكيات المطلقة التي نمت في الوقت نفسه وأدجت القبائل والشعوب في أمم . ولقد اتجهت الدولة الحديثة إلى أن تغدو دولة مكونة من أمة ، أى أن تتفق في المساحة مع الجماعات التي تعتبر نفسها أمة واحدة ، أو ينتهى بها الأمر إلى اعتبار نفسها أمة واحدة . كما حدثت تجارب هامة فيما يمكن أن يعد شكلاً قائماً بذاته من أشكال الدولة ، ونعني

به الدولة الاتحادية (الفيدرالية) . فهنا تحدث تنوعات هامة في تقسيم القوى بين الولايات المكونة وبين السلطة الاتحادية (الفيدرالية) . وإن استعراض الدول الحديثة ليوحى بأن مستقبل المدينة يتوقف على قدرتها على اتخاذ إجراءات تكفل الجمع بين أمرين لا يقل أحدهما عن الآخر ضرورة : وهما وجود قدر من الحكم الذاتي من جهة ، والاتحاد الأوسع على نطاق عالمي من جهة أخرى .

ولعل مما تجدر الإشارة إليه أن في وسعنا الاهتمام إلى أنواع من الحكومة يمكن أن تسمى بالديمقراطية في المجتمعات البسيطة . بل إن التماس المشورة في الحكم هو أمر مألوف إلى حد بعيد ، فهو يشيع فيها بقدر ما يشيع حكم « الرجل القوى » . . وحيث يكون الزعماء هم الحاكمين يغلب أن نجد أن سلطتهم ليست بالسلطة الشكلية ولا بالسلطة الحاسمة ، وإنما تتوقف على صفاتهم الشخصية . على أن هذه الجماعات تختلف في الشؤون السياسية عن الديمقراطيات الحديثة . فالقوة الحقيقية تكمن في العرف ؛ وعلى الرغم من أن العرف لا يبلغ من الثبات أو الجود ذلك القدر الذي اعتاد الأنثروبولوجيون القدماء أن ينسبوه إليه ، فإن المجال لا يتسع لتفصيله عن طريق التشريع المقصود ، كما أن فرص النقد الحر لذلك العرف محدودة .

وعند تحديد الدور الذى تساهم به إرادة المحكومين فى الحكومات الديمقراطية الحديثة نصادف صعوبة هى عكس الصعوبة التى تحدثنا عنها من قبل عندما كنا بصدد الكلام عن الدور الذى تلعبه القوة والسيطرة . فالقول بأن الإرادة لا القوة هى أساس الدولة ، هذا القول حينما يكون تعبيراً عن أمر واقع ، لا عما يعد أمراً مرغوباً فيه ، فإنه يبنى على النظرية القائلة بأن المجتمعات الحديثة يسودها اتفاق عميق شامل يكمن من وراء كل الاختلافات الفرعية التى تفرق بين بعض أجزاء من الأمة . على أن مثل هذا الاتفاق ، إن وجد حقيقة ، قد يكون فى الأغلب راجعاً إلى ما للنظم الاقتصادية والسياسية من تأثير عميق فى شخصية الشعب ، وتلك النظم بدورها ربما لا تكون انعكاساً لشخصية الشعب فى مجموعه ، بل لشخصية جماعة مهيمنة عليه ، أفلحت فى فرض إرادتها على الباقين . ومن الممكن أن يقال أيضاً إن وسائل الإقناع والإيحاء التى تتيسر الآن هى من الدقة بحيث تمكن أولئك الذين يتحكمون فى هذه الوسائل من التغلغل فى شخصية الفرد والسيطرة عليها على نحو أعمق وأقوى أثراً بكثير مما تؤدى إليه القوة الغاشمة . وهكذا يظل السؤال باقياً : هل الانتقال من القوة إلى الإقناع يتم عن شئ أكثر من مجرد تغير فى الأسلوب يتلاءم مع التنظيم الواسع النطاق ؟ أو ليس مبدأ

السيطرة لازال هو العنصر المتحكم فى العلاقات الاجتماعية؟
والحق أن علم الاجتماع يتعذر عليه أن يجيب عن هذه
الاسئلة إجابة دقيقة ، فنحن من جهة فى حاجة إلى ما أسماه مل
علما للسنن (Ethology) ، أى علما لطبائع الجماعات والشعوب
بما فى ذلك الطبقات الاجتماعية بوجه خاص ؛ ومن جهة أخرى
فى حاجة إلى تحليل دقيق لتأثيرات الجماعات المختلفة فى النظم
الاجتماعية والسياسية . ومثل هذه الدراسات لا تزال فى أولى
مراحلها . ومع ذلك فقد يعترف معنا أولئك الذين يؤكدون
أهمية عنصر السيطرة فى الشؤون السياسية بأن تغيير الأسلوب
على النحو الذى تحدثنا عنه من قبل ، من إكراه مباشر إلى صور
أدق للإقناع ، يعنى أن المجتمعات الحديثة فى مجموعها قد شهدت
نموا أو انتشارا للذكاء ولعادات تقرير المصير والفصل فى
الأمور ، كما شهدت وعيا أوسع نطاقا بأن النظم إنما خلقت من
أجل الناس ، وليس الناس هم الذين خلقوا من أجل النظم .
ولولم يكن الأمر كذلك ، لما كان تغيير الأسلوب ضروريا
على الإطلاق .

وليس فى وسعنا أن نحاول هنا تصنيفا لأشكال الدول ،
ولكن ينبغى أن نقول شيئا عن التعريفات التى ذكرت للدولة ،
ومكانها فى نظام العلاقات الاجتماعية الذى ناقشناه فى فصل

سابق . ذلك لأنه كان من العوامل التي أدت إلى زيادة غموض هذا الموضوع ، عدم التمييز بين مشاكل علم الاجتماع ومشاكل الفلسفة الاجتماعية . فمن الشائع أن تُعرّف الدولة ، لا بما هي عليه ، بل بما ينبغي أن تكون عليه . ومن قبيل ذلك تعريف كثير من الفلاسفة المثاليين للدولة بأنها أداة داخل مساحة لها حدودها الإقليمية ، وظيفتها التوفيق والملازمة بين كل أهداف الحياة الاجتماعية وغاياتها . فمثل هذا الوصف للدولة ينطوي على تسليم بكثير من الوقائع المطلوب معرقتها ، مادام أنه ليس من الواضح على الإطلاق أن الدولة تؤدي وظيفتها بوصفها أداة للتوفيق على هذا النحو ، وليس هذا هو العيب الوحيد لهذا التعريف ، بل إن من الممكن الاعتراض عليه ، حتى من ناحية ما ينبغي أن تكون عليه الدولة . فقد يرى البعض ، بحق ، أن هناك علاقات اجتماعية عدة ينبغي ألا تدخل في نطاق تنظيم الدولة . على أنه إذا كانت آفة هذا التعريف هي أنه أوسع من اللازم ، فهناك تعريفات أخرى يعيبها أنها أضيق من اللازم . فالتعريف القائل إن الدولة هيئة مهمتها الإبقاء على الأحوال الخارجية العامة للحياة الاجتماعية ، لا ينطبق على الحكومات الدينية ، إذ أنها تنظم كل تفصيلات الحياة ، ولا تفرق بين الأخلاق والقانون تفرقة واضحة . وعلينا أن نعد الدولة ، من

وجهة نظر علم الاجتماع ، جنفا تندرج تحته أنواع عدة ، تتفاوت تفاوتاً كبيراً فى مداها ووظيفتها ، وفى علاقاتها بالهيئات الأخرى . ويمكننا أن نضع حداً أدنى لمفهوم الدولة ، فنقول إن الدولة توجد فى كل المجتمعات التى 'تترك' فيها حماية الأفراد وتنفيذ القواعد العامة ليتولاها نسق متخصص من الهيئات العاملة^(١) . فالمجتمعات التى لا تنفذ فيها القواعد بمجهود جماعى ، أو التى يترك فيها الدفاع عن الأفراد لأقاربهم ، أو لغيرهم من الجماعات أو حتى لزعماء لا يملكون سلطة محددة — هذه المجتمعات لا تكون دولا .

ولقد أصبحت الوظيفة التى شاع الاعتراف بها للدولة على أوسع نطاق هى وظيفة الدفاع ، الداخلى والخارجى . ومن جهة أخرى فإن استغلال الموارد الجماعية من أجل الصالح العام ينتمى إلى مراحل أعلى فى التطور ، بل إن الدور الذى تساهم به الدولة فى تنمية المصالح العامة مساهمة إيجابية ، لا زال حتى اليوم متاراً للجدل . فإذا تركنا جانباً مجموعة من أبسط الشعوب ، التى ليس لها حكومات متخصصة على الإطلاق ، بدا لنا أن هناك اتصالاً أساسياً فى تطور التنظيم السياسى ، وأن من الضرورى أن ينظر

(١) قارن تعريف هوبس : «الدولة هى نسج فيه تتخصص الوظائف الرئيسية للحكومة ، كما أنها تتعاون كذلك ، كسفن القانون وتنفيذه والدفاع العام ..»
(Social Development. p. 51)

إلى الدولة على أنها تنظيم يكاد يكون عالمياً عاماً . ومن جهة أخرى ، فإن القول بأن الدولة تنظيم « طبيعي » ، هو قول غامض مضلل . فوجود شكل من أشكال المجتمع هو حاجة كامنة في الطبيعة البشرية ، ولكن لا يمكن القول بأن نوعاً خاصاً من أنواع الدولة ، كالدولة الحديثة القائمة على وحدة شعب أو أمة ، ينبعث عن حاجة طبيعية ، لا بمعنى أنها تنشأ مباشرة عن دوافع الإنسان العظيمة ، ولا بمعنى أنها استجابة تلقائية لهدفه النهائي أو غايته القصوى . وهنا ، كما في نواح عدة لعلم السياسة النظرى ، ينبغي علينا ألا نخلط بين الدولة والمجتمع . فالدولة نوع خاص بالنسبة إلى المجتمع ، أعنى أنها هي المجتمع موصوفاً بأنه هيئة . كما أنها أيضاً مجموعة من النظم ، وهى بهذا المعنى تشتمل على كل ذلك الماركة المنتظم ، المكون من القانون والحكومة معاً . على أنها فى كلتا الحالتين لا تنتظم كل العلاقات البشرية ؛ ووظائفها المتعلقة بالإشراف على هذه العلاقات تقبل تغيرات واسعة إلى حد بعيد ، كما تبين لنا من قبل .

صور الإشراف الاجتماعى :

عرفنا الموطن أو المجتمع المنظم بأنه مجموعة يربطها نظام من القواعد المشتركة ، وعلينا الآن أن نناقش بإيجاز طبيعة هذه القواعد . ففى المجتمعات الراقية فى تقدمها يمكننا أن نميز أربعة

أنواع من التنظيم الاجتماعي ، وهي : القواعد الأخلاقية (التي ترتبط بقواعد الدين ارتباطاً وثيقاً ، وإن كانت تنجه إلى أن يكون لها قوامها الخاص) والقواعد التشريعية ، والعرف ، والأذواق . وبينما نجد أن القانون والأخلاق والعرف هي من حيث الأصل التاريخي فروع للسنن الشائعة ، فإن من الممكن تمييز كل منها عن الآخر في صورته المتقدمة تمييزاً واضحاً . فالقواعد الأخلاقية عندما تصل إلى مرحلتها المتميزة ، تحض على أفعال معينة بفضل ما يمكن فيها ، أو في الغايات التي تتحقق بواسطتها ، من خير ؛ وهي تنهى عن أفعال أخرى نظراً لما يمكن فيها أو في نتائجها من شر . فأساس هذه القواعد يمكن في احترام الخير لذاته ، وهي مستقلة عن أي جزاء خارجي . أما من الوجهة العملية فالقواعد الأخلاقية لا تنطبق طبعاً على هذا الوصف ، مادامت تقبل أحياناً خضوعاً لسلطة معينة ، وتتبع نتيجة لاعتبارات من الإدراك الضيق لمعنى الحصافة . أما القانون فالمقصود به في صورته التي تطور إليها مجموع القواعد الاجتماعية التي تعلنها وتنفذها سلطة مشروعة . والواقع أن التعريف الدقيق للقانون قد أثار ، ولا يزال يثير ، جدلاً كثيراً . فهناك حالات انتقالية عدة ، يكون مركز السلطة الاجتماعية فيها غير محدد ، وهناك حالات أخرى تعلن فيها القانون سلطة مسئولة ، ولكن

(١٧٣)

تنفيذه لا يكون أمراً مؤكداً . فبين شعوب بدائية كثيرة توجد قواعد للسلوك يشيع اتباعها ، ولكن لا توجد هيئات منتظمة لتحديد هذه القواعد أو إعلانها على الملأ . وفي حالات أخرى توجد هيئات تعلن القانون وتفسره ولكن يترك التنفيذ للفريق المظفر . وفي القانون الدولي الحالى توجد الوسائل الكفيلة بالإعلان الرسمى للقانون ، ولكن تنفيذه غير مؤكد ، ومع ذلك فيلغى أن يعد ذلك قانوناً بالمعنى الصحيح .

والواقع أن صعوبة تعريف القانون لا يُتغلب عليها عن طريق حصره فى القواعد التى تعترف بها الدول وتفسرها وتنفذها ، إذ أن هناك غموضاً مماثلاً فى تحديد مقومات الدولة . والمشكلة فى الحالتين هى تحديد النقطة التى يصل فيها التخصص فى الوظائف المتعلقة بحفظ النظام داخل الجماعة إلى المرحلة التى يمكن فيها القول بوجود نظام للدولة ، أو نظام تشريعى . والواقع أن نمو الدول ونمو القانون هما وجهان لظاهرة واحدة هى إقامة دعائم نظام ثابت . ولقد نضيف إلى ذلك أن فكرة الإلزام واسعة إلى أبعد حد ، وهى تقتصر على الإكراه المادى وحده وتحريم الأفعال التى يُنهى عنها ، وعلى النقيض من داخل الجماعة ، بل تنطوى أيضاً على أنواع كثيرة أخرى من صور الضغط التى يمارسها الرأى العام ذاته ، ذلك لأن الضغط قد يمارسه المجتمع من

حيث هو كل ، أو يمارسه رؤساؤه ، أو عن طريق أية هيئة أخرى . فكلما وجدنا قواعد تحد من ممارسة السلطة على الأشخاص أو الأشياء فيما عدا التدخل العرضي أو المحدود بغرض معين ، وتطبق على نحو دائم داخل جماعة متميزة الحدود والصفات — وجدنا ما هو في أساسه قواعد تشريعية ، وعلينا من أجل أغراض الدراسة المقارنة أن نعترف بوجود اختلافات هامة في درجة تحدد السلطة التي تسهر على رعاية هذه القواعد ، وفي الجزاءات التي تستخدم في تنفيذ هذه القواعد .

ونستطيع أن نميز تمييزا عاما بين العرف والقانون والاخلاق تبعا لطبيعة الجزاء من حيث هو خارجي أم باطن ، وتبعاً لنوع الإكراه الذي يستخدم فيه . ففي حالة الاخلاق يصبح الجزاء في المراحل العليا للتطور على أقل تقدير باطنا في أساسه ، ويتوقف على قبول الفاعل له بحريته . أما العرف فالرأي الشائع هو الذي يحميه لا السلطة الشرعية . كما أن نطاق العرف ينحصر في طبقات أو مجموعات معينة داخل المجتمع على الرغم من أن له في كثير من الأحيان احتراماً يضفي عليه قيمة توحى لأعضاء المجموعات الأخرى بممارسته وتقليده . والعرف يرتبط بطرق السلوك التي تعد هامة في نظر مجموعات معينة ، ولكنه لا يكاد يمس الحاجات الأساسية العامة للحياة بنفس العمق الذي تمسها به الاخلاق

أو القواعد التشريعية . أما أحكام الذوق الشائع ، فتختلف عما عداها من طرق السلوك المطلوبة في أوجه كثيرة وخاصة في مدى بقائها وفي نطاقها . فأحكام الذوق الشائع هي بطبيعتها عابرة نسياناً ، وهي تبدأ على أنها تجديدات ، ثم تنتشر بالتقليد . ولكن ما أن يذيع حكم الذوق ويصبح عاماً حتى يفقد طلاوة الجدة ، ويضيع الفضل الذي اكتسبه مبدعوه . وعلى ذلك فبقاؤه يتوقف إلى حد بعيد على درجة انتشاره . وهو في هذه الناحية يختلف أساساً عن سائر معايير السلوك التي تكتسب مزيداً من التأثير والقدرة على البقاء كلما ازدادت ذيوها .

ولقد شاع تعريف السنن تبعاً للقوانين النفسية للعادة ، فنُظر إليها على أنها نوع من السلوك قد غدا شائعاً في الجماعة وأصبح يؤدي بفضل التكرار المستمر على نحو شبه آلي . وإلى هذا الطابع الشبه الآلي يعزى الشعور بعدم الارتياح الذي نحس به عندما نسلك نحن أو يسلك غيرنا سلوكاً خارجاً على السنن الشائعة . فنحن نجد من الصعب أن نخالف السنن المعمول بها ، كما أن العدول عنها يلقى مقاومة شديدة . ولكن ينبغي أن نلاحظ أن الحالة الانفعالية التي ترتبط بهذه المقاومة تختلف باختلاف الظروف : فتارة قد يبدو الفعل المخالف للسنن الشائعة مجرد فعل يبعث على السخرية ، وتارة أخرى قد يثير الغضب والعداء

الفعل . وعلى ذلك فسطوة العادات الاجتماعية لا يمكن أن تفسر تفسيراً كاملاً في ضوء ما يقول به علم النفس من استجابات شبه آلية ، وإنما هي تنطوى على مشاعر لا تتمثل على الدوام في العادات المألوفة . والحق أن السنن ليست مجرد عادات شائعة ، بل هي كذلك قاعدة أو معيار للسلوك . ويدعم القاعدة ، في الجانب الانفعالي ، مجموعتان من القوى : فهناك من جهة شعور ، أو مجموعة من الاستعدادات الوجدانية ، ترتبط بالسنن الشائعة في ذاتها ، وتنتهي عن مخالفتها . وفي هذا الشعور عنصر عقلي هو الاعتراف بأهمية استتباب النظام — أيا كان غموض هذا الاعتراف — وضرورة معرفة ما ينبغي توقعه ، وما هو متوقع فعلاً في المواقف المعينة . حول هذه الأساس تنمو المشاعر الاجتماعية ؛ وإن إطاعة قواعد السنن لمى واحدة من أبسط الطرق التي يستجيب بها الفرد لنداء الحياة الاجتماعية ، ويحس فيها باعتماده على الجماعة . وبالإضافة إلى هذه المشاعر التي ترتبط بكل السنن من حيث هي سنن ، هناك مشاعر أخرى تثيرها سنن خاصة كمشاعر التعاطف ، والغضب ، والاستحسان والاستهجان التي تبلورت في قواعد ، والتي تثار مرة أخرى كلما خرقت هذه القواعد . وبين المجموعتين من الانفعالات تداخل وثيق ، لأن كل قاعدة خاصة تستند إلى تأييد المجموعة أو النسق الكامل من القواعد التي تتحكم في مجتمع معين .

وتمر الحالة البدائية للسنن بعملية تخصص تتشابه خطوطها الرئيسية إلى حد بعيد في المدينيات المختلفة . فبعض ما تقضى به السنن يُتبع بدافع الأخلاق الفردية ، ويستمد سلطته من قوة تقبل الشخص له بشعور فردى أو داخلى . وبعض قواعد الحياة تنطور إلى أن تعلنها وتنفذها سلطة قائمة ، على حين أن غيرها من قواعد الحياة لا ينظر إليها على أنها تؤثر في الأحوال الأساسية للحياة ، فيكون منها العرف ، كما قلنا من قبل . والواقع أننا نلصق في تاريخ المدنية اختلافات كثيرة في العلاقات بين أنماط الإشراف الاجتماعى هذه . فالسنن تظل دائماً باقية ، بوصفها أحد مصادر القانون . فقد كانت ، على سبيل المثال ، عاملاً أساسياً في القانون الانجليزى ، وهى أساس مجموعة من أهم مبادئ القانون العام . وتعد السنة القائمة بالفعل ملزمة من الوجهة التشريعية ، وإذا استشهد بها تبين أنها لا تزال تعد قانوناً صالحاً ، إذا ثبت أنها توجد بوصفها تفرعاً محلياً للقانون المعتاد ، وإذا لم يتبين أنها تناقض أى مبدأ تشريعى أساسى . وفى غير هذا من مذاهب القانون يُعترف للسنن أيضاً بأنها تؤثر تأثيراً كبيراً فى مجرى النظم التشريعية ، بل لقد عُدَّت المصدر النهائى لكل قانون . وعلى الرغم من ذلك ، فالقانون فى المذاهب التشريعية الراقية يعلو على السنة ، إذ يمكن أن تلغيها المحاكم وتعلن أنها أصبحت غير

ملزمة لأحد ، وإن كان ذلك لا يحدث كثيراً . ومن العوامل التي تؤثر في تطور القانون اتساع التنظيم الاجتماعي ، فذلك يضع أمام أنظار السلطات الحاكمة سبعا مختلفة ، بل قد تكون متعارضة ينبغي التوفيق بينها ، أو تعديلها ، أو إلغاؤها من أجل مواجهة المقتضيات العامة الأوسع نطاقا . وتختلف علاقة السلطة الحاكمة بالعرف الاجتماعي في مختلف مراحل المدنية ، ففي الدول القائمة على السلطة الاستبدادية ، يعرف القانون تعريفا ملائما بأنه أمر صادر من سيد ، إذ الغالب في مثل هذه الدول أن يفرض القانون من سلطة خارجية عن المحكومين ، ولا ينشأ من عادات الشعب وحاجاته السائدة . نعم إنه ليس في وسع سلطة مستبدة أن تظل تسود طويلا ، من غير أن تستند إلى موافقة المحكومين ، غير أن استجابة هؤلاء المحكومين قد تكون مجرد إذعان ، أو استسلام ناشئ عن الخوف ، بل قد تكون استسلاما مضطغنا . أما في المجتمعات الديمقراطية ، فللقانون صلة أوثق بالحاسة الأخلاقية للجماعة ، ولكن حتى في هذه المجتمعات قد يظل لعنصر السيطرة وجود ، يتمثل فيما للطبقات القوية من تأثير على التشريع والإدارة .

وبالإجمال ، فالعلاقة بين القانون والأفكار الأخلاقية لا بد أن تختلف اختلافا كبيرا في الجماعات التي لم يصبح فيها لكل من

القواعد التشريعية والأخلاقية والدينية كيان متميز قائم بذاته ،
 عنها في المجتمعات التي تكون نظمها التشريعية متقدمة تامة التميز ؛
 كما تختلف في المدن ذات الحكومات الدينية ، حيث يظل بين
 الدين والقانون والأخلاق تداخل وثيق . وإن من أهم مسائل
 علم الاجتماع القانوني أن يحدد ، من جهة ، مدى انعكاس التغيرات
 في المعايير الأخلاقية على القانون ، وأن يقيس من جهة أخرى
 تأثير التفكير الأخلاقي الواعي في التشريع . فن الواضح أن
 قدرة التفكير الواعي على تشكيل القانون قد ازدادت خلال
 مجرى التطور التشريعي . ففي المجتمعات الدنيا تكون التغيرات
 بطيئة وغير شعورية . وفي الحكومات الواسعة النطاق ، التي
 اتصفت بها مرحلة السلطة المطلقة ، نجد الحكومة هي التي تعلن
 القانون إعلانا صريحا ، وتبذل جهودا جبارة لتعميمه وتنظيمه .
 وفي الجماعات التي تحكم نفسها بنفسها ، في المرحلة المدنية ، يتم
 الانتقال من مجرد إعلان القانون إلى التشريع القائم على خطة
 مرسومة . أما تحديد مدى تأثير هذا التشريع الواعي بالتفكير
 الأخلاقي ، فذلك مشكلة لم يحسها بعد علماء الفقه المقارن بحسب
 كافيا . ويبدو أن هناك نوعا من الاتجاه الجدلي في العلاقة بين
 القانون والأخلاق ، أو يبدو على الأقل ، أن كل فترة تبذل فيها
 جهود البلاء بينهما ، تتلوها فترة من عدم الاكتراث أو رغبة

كل منهما في الاستقلال عن الآخر . ولنا لنجد في المراحل الأولى التي لم يصبح للقانون فيها كيانه الخاص بعد — كما هو الحال في الشعوب البدائية ، وفي بعض الحكومات الدينية — أن مجال القانون بمعناه الصحيح محدود ، وأن أكل صورة يتجلى فيها الإشراف الاجتماعي تتمثل في الدين والأخلاق . وفي المرحلة التالية من مراحل التطور التشريعي ، تكون السلطة المنظمة سياسياً قد وسعت قدرتها إلى حد كبير ، وعندئذ يتميز القانون بوضوح عن بقية أنواع التنظيم الاجتماعي . وتلك هي مرحلة التمسك بحرفية القانون ، بما فيها من تأكيد للقواعد والشكليات الدقيقة . وفيها يتجه القانون إلى الصرامة ، وإلى عدم الاكتراث بالمؤثرات الأخلاقية ، ويميل من الناحية النظرية إلى الرأي القائل بأن القانون لا صلة له بالأخلاق . وكثيراً ما كانت مثل هذه الفترات تفضي إلى فترات أخرى يخف فيها جود القانون ، وتدخل عناصر جديدة ، عن طريق الاتصال بمذاهب تشريعية أخرى أو الاتصال بأفكار أخلاقية . ويتمثل هذا الاتجاه في رومة في تأثير الفلاسفة اليونانيين ، وفي إنجلترا ، في قيام محكمة الانتصاف (Court of Chancery) ونمو

مبادئ العدالة الطبيعية (Equity) ^(١) ، وفي بلدان القارة الأوروبية في القرنين السادس عشر ، والسابع عشر في تأثير فكرة القانون الطبيعي. بل إن الأستاذ رسكوپاوند (Rosecoe Pound) ليذهب إلى أن الحق الشرعى والواجب الشرعى في قانون القرن التاسع عشر ليسا إلا الحق الطبيعي والواجب الأخلاقى فى الفلسفة التشريعية للقرنين السابقين ، بعد أن تناولها القانون ، وقد نضج واكتمل ، فأضفى عليهما معنى جديداً ^(٢) .

وعندما تنتهى فترات التمثل والنمو هذه ، تبدأ المعارضة فى استجماع قواها مرة أخرى ، وتحدث فى الغالب هوة بين النمو التشريعى والتطور الأخلاقى . فتاريخ فكرة القانون الطبيعي يوضح هذه الدورات المتبادلة أكل توضيح . ومن المحتمل أن

(١) مبادئ العدالة الطبيعية Equity هى مجموعة القواعد والمبادئ القانونية التى تمت فى ظل محكمة الاتصاف Court of Chancery فى إنجلترا . وهى فى معناها المتباد تشير إلى نوع من العدالة الطبيعية ، التى تقف بجانب العدالة للعدنية الصارمة . وقد كانت هذه المبادئ هى المصدر الأساسى للإصلاح القانونى فى إنجلترا قبل ظهور النظم الحديثة فى التفريع .

أما « محكمة الاتصاف » فترجع فى الأصل إلى تولى مستشار الملك القضاء فى الحالات التى تعجز فيها المحاكم العادية ، ولها إجراءات خاصة بخلافه لإجراءات سائر المحاكم .

هذه الفكرة تؤثر بعض الأثر في القانون الدولي الحالى ، ويمكن أن يقال بوجه عام إن عصرنا يشهد تجدد المحاولة التى ترمى إلى مراجعة أسس القانون الموجود بالفعل ، على نحو يلائم بينها وبين معانى العدالة والمعقولة ، وهى المعانى الأرسخ دعائم من أسس القانون هذه . وحل مثل هذه المشاكل يستلزم تعاوننا وثيقا بين علم الاجتماع وفلسفة القانون .

الفصل السادس

الطبقات الاجتماعية والتنظيم الاقتصادى

يمكننا أن نصف الطبقات الاجتماعية بأنها أجزاء من المجتمع، أو مجموعات من أفراد يقف كل منهم على قدم المساواة مع الآخر، ويتميز عن أجزاء المجتمع الأخرى ، بمعايير ، لارتفاع المكانة أو انخفاضها ، يقبلها المجتمع أو يميزها .

ففى داخل طبقة كل مساواة أساسية ، تعلو على الفوارق الصغرى وعلى المراتب التى تنقسم إليها الطبقة ، ولكن بين الطبقات ذاتها هوة لا يمكن أن تُعبر إلا بصعوبة . وفى وسعنا أن ننظر إلى علاقات المساواة والعلو والانخفاض أولاً من الناحية الموضوعية، أى من وجهة نظر المشاهد الخارجى ، وثانياً من وجهة نظر العوامل النفسية التى تكمن من ورائها . ففى نظر المشاهد الخارجى تكون الطبقة قبل كل شئ ، مسألة طريقة فى السلوك ، والكلام ، والملبس ، والتعليم ، وعادات التعامل الاجتماعى بوجه خاص : إذ يتعامل الأفراد الذين ينتمون إلى طبقة واحدة على قدم المساواة . ، ولكنهم عندما يتصلون بأفراد ينتمون إلى طبقات

أخرى ، نجدهم يسلكون مسلكاً ينطوى على الاحترام أو الخضوع من جهة ، وعلى الثقة والاعتداد بالنفس من جهة أخرى ، أما فى الحدود الفاصلة بين الطبقتين فإننا نلاحظ سلوكاً يحرص بوجه خاص على حفظ المسافة . على أن وراء عادات السلوك هذه أموراً أهم . فهى تعبر عن القيم التى تضيفها المجتمعات على مختلف أساليب الحياة ، وهى وسائل حفظ وحماية للامتيازات المرتبطة بمختلف أساليب الحياة . فالأفراد الذين ينتمون إلى طبقة اجتماعية معينة ، ينتظر منهم أن يظلوا على مستويات معينة فى الحياة ، وأن يكون لديهم نوع معين من التعليم ، وأن يختاروا مهنتهم فى حدود نطاق محدود . وهكذا تستخدم الطبقة أداة لإبقاء كل فى مكانه ، سواء أتم ذلك عن طريق امتيازات قانونية أو عن طريق ما تفرقه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية . فالفروق فى السلوك هى ، بمعنى ما ، جزء من الوسائل التى تحفظ الحواجز الاجتماعية ، ولكنها بمعنى آخر نتيجة لهذه الحواجز . فالأفراد يكتسبون عاداتهم السلوكية من الطبقة التى يولدون فيها ، ويساعد سلوكهم على حفظ الفروق بينهم وإبقائها على ماهى عليه .

أما إذا تأملنا الفروق بين الطبقات من وجهة النظر الذاتية ، فإننا نجد أنها تتركز على نمو المشاعر أو مجموعات الاستعدادات الوجدانية . وهذه على ثلاثة أنواع : فهناك أولاً شعور بالمساواة

بالنسبة إلى أفراد الطبقة التي ينتمى إليها المرء — شعور بأن المرء يكون معهم على سجيته ، وإحساس بأن طريقة سلوكه سوف تنسجم مع سلوك الآخرين . وهناك ثانياً شعور بالنقص بالنسبة إلى من هم أعلى في التدرج الاجتماعى ، وثالثاً شعور بالرفعة بالنسبة إلى من هم أدنى . وإلى هذا المجال تنتمى بوجه خاص الرغبة فى حفظ المظاهر ، والخوف من فقدان المكاة ، وهو الخوف الذى يتميز به خاصة أولئك الذين لا يكون مركزهم مستقراً فى طبقة معينة ، وإليه تنتمى من جهة أخرى الرغبة فى الصعود إلى أعلى أو الارتقاء فى المركز ، على الأقل بالنسبة إلى الأبناء ، وهو الشعور الذى يمتلك أولئك الذين يقفون فى الدرجات العليا من طبقته . وبين هذه المشاعر للمساواة والنقص والترفع تداخل وثيق ، نظراً لوجود كثير من المراتب فى التسلسل الاجتماعى ، وما يستتبعه ذلك من سروح فرص لامتزاز الطموح والتنازل . وفضلاً عن ذلك ، فهذه المشاعر تقبل التشكل فى صور متنوعة يظهر فيها الشعور على عكس حقيقته ، وتبدو فيه الرغبة فى التعويض ، كما يتمثل بوضوح فى الروح العدوانية المفرطة التى يتصف بها محدثو النعمة ، والتواضع الظاهرى المترفع الذى تبدو به الطبقات العليا إذا اتصلت بما هى أدنى منها من الطبقات .

ولا جدال فى أن أهم العوامل الحاسمة التى تودى إلى التفاوت

الاجتماعى فى الجماعات الحديثة هو العامل الاقتصادى . فالأحوال الاقتصادية ، فى الأغلب ، هى التى تحدد نوع التعليم الذى يمكن أن يتلقاه المرء ، كما تحدد، تبعاً لذلك، نطاق المهن الميسورة له . والمهنة بدورها دليل بين على أسلوب المرء فى الحياة ، ومركزه الاجتماعى العام . بل إن الغنى والفقر ليسا فى حقيقة الأمر من الأنماط الطبقة ، والحكم بالغنى أو الفقر هو بمعنى معين ، حكم نسبي متوقف على الطبقة . فنحن نحكم على الشخص بأنه فقير إذا لم يكن يستطيع أن يعيش فى مستوى طبقته ، وبأنه غنى إذا كان مستوى معيشته أرفع منها . ومع ذلك فللدخل أهميته ، من حيث أنه يتحكم فى اختيار المهنة . ومن الممكن أن تميز مجموعات المهن على أساس درجة الاستقلال فيها، وضمان الثبات فيها، والمركز التعليمى والاجتماعى الذى تقتضيه ، وهى كلها أمور تقترب كثيراً من خط الفوارق الطبقة . ولا تتوقف المنزلة التى ترتبط بمختلف أنواع العمل توقفاً كاملاً على ما تدره هذه الأعمال من دخل ، بل تتوقف أيضاً على ما تتضمنه من مهارة ، وما تستلزمه من خبرة وتعليم ، وعلى قيمة ندرتها ، وكية الاستقلال الشخصى الذى تجلبه لصاحبها ، وتتوقف أيضاً ، بلا شك ، على كثير من العوامل غير المعقولة التى تدخل فى تقدير الناس لمختلف أنواع العمل ، والتى تختلف ، على ما يبدو ، اختلافاً غير قليل باختلاف المجتمعات والعصور .

وهكذا تكون الطبقات الاجتماعية ، بالمعنى الذى استخدمناه هنا ، ناتجة عن عوامل عدة ، وبخاصة التعليم ، والأسلوب العام فى الحياة ، والمهنة ، والمركز الاقتصادى . أما السؤال عن مدى تماسك الجماعات التى تكونها الطبقات الاجتماعية ، فليس مهما فى تعريف الطبقة الاجتماعية من حيث هى طبقة اجتماعية ، بقدر ما هو مهم فى الاعتبار السياسية والاقتصادية . فالطبقات ليست جماعات قائمة بالفعل ، بل هى جماعات ممكنة الوجود ، وهى ليست فى ذاتها هيئات ذات وظائف محددة ، ولكنها قد تكون المادة التى تُبنى عليها الهيئات ، كالأحزاب السياسية مثلا .

ولنتنقل الآن إلى بحث الشروط التى تؤدى إلى تكوين وعى طبقى لدى أفراد الطبقة . وأول هذه الشروط فى رأيى هو مدى قابلية المجتمع للتغير ، ومقدار سهولة هذا التغير . فقوام الوعى الطبقي هو شعور المرء بأنه فى موقفه العام ، وفى سلوكه ، مشابه لأفراد طبقته ، ومختلف عن أفراد الطبقات الأخرى . ومن السهل أن ندرك أنه إذا كانت الحركة إلى أعلى وإلى أسفل سهلة وسريعة ، كان لابد للفروق فى أسلوب الحياة أن تتجه إلى الاختفاء ، أو تفقد أهميتها . أما إذا كانت الحركة مستحيلة ، كما فى المجتمعات القائمة على طبقات الحسب والأصل ، فإن نظرة الأفراد الذين ينتمون إلى مراتب مختلفة كل إلى الآخر ، تتجه إلى أن تصبح

عادة ثابتة شبه آلية . وأخيرا ، إذا كانت الحركة ممكنة ولكنها ليست هيئة ، فأثر ذلك هو زيادة الإحساس بالفروق ، وخاصة على الحدود بين الطبقات ، مادام الأفراد يستشعرون عندئذ رغبة قوية في النهوض أو خوفا من الهبوط في سلم المجتمع . والشرط الثانى للوعى الطبقي هو المنافسة والصراع ، فأفراد الطبقة يتوافر لديهم الوعى بوجود مصالح مشتركة بينهم عن طريق الحاجة إلى الدفاع ضد عدو مشترك ، وهمى أو حقيقى ، وهذا الوعى يقوى بوجه خاص إذا وقع التصادم مع طبقة كان لديها من قبل وعى طبقي . فعندئذ تتجه الطبقات إلى تنظيم نفسها فى جماعات متماسكة ، ليصبح لها طابع الهيئات . وهناك عامل ثالث له نصيبه فى تكوين هذا الوعى ، وهو نمو تراث مشترك تتجسد فيه التجارب والمعايير التقويمية المشتركة . وطبيعى أن يكون لهذا العامل أيضا قيمته الكبرى فى المرحلة التى يصل فيها تطور الطبقات إلى الوعى بذاتها ، إذ يعين عندئذ غونا عظيما على رسم سياسة مشتركة للمستقبل .

درجات التفاوت الاجتماعى :

رأينا أن الطبقات الاجتماعية تتكون بفعل مجموعة من عوامل متعددة ، يكون العنصر الاساسى فيها هو القيمة التى

تُعزى إلى مختلف أساليب الحياة . وهذا العنصر الأساسى ، على ما يبدو ، مائل فى كل صور التفاوت الاجتماعى ، على الرغم من أن التعبير عنه قد يتخذ صوراً مختلفة ، وعلى الرغم من أنه قد يودى إلى أنواع مختلفة من التدرج . فإذا ما تأملنا المشكلة بصورة عامة ، أمكننا أن نميز بين أنماط الطبقات الاجتماعية على أسس ثلاثة ، وهى : جمود الدرجات ، ونوع الإقرار أو الإجازة التى تعتمد عليها الفوارق ، ودرجة التماسك والتميز الوظيفى للطبقات التى تنشأ على هذا النحو . تلك هى المعايير التى تبدو متضمنة فى ذلك التمييز الذى يقوم به علماء الاجتماع عادة بين نظام المراتب « Estates »^(١) ، ونظام الأجناس « Caste »^(٢) ، والطبقات الاجتماعية بمعناها الأخص .

نظام المراتب « وتسمى بالألمانية Stande » هو نظام من

(١) آثرنا استعمال كلمة المراتب لفظة الإنجليزية « Estate » التى تدل فى التاريخ السياسى والاجتماعى فى أوروبا على طبقات أو مراتب من الناس كانت الفوارق بينهم واضحة وكان يشار إليهم باسم المراتب الثلاث للدولة ، أصحاب السلطة الروحية ، وأصحاب السلطة الزمنية (أى الدينية) والشعب أو العامة .

(المراجع)

(٢) استعملنا كلمة جنس ترجمة لكلمة « Caste » التى تؤدى معنى جنس من الناس يتناسل دون اختلاطه بجنس آخر ، ويكون فئة متميزة من المجتمع كما هو الشأن فى المجتمع الهندى .

(المراجع)

المراتب الاجتماعية التي يحدد القانون والعرف مكانتها . وهي توجد ، ببعض الفروق ، في كل أنحاء القارة الأوروبية التي يسودها النظام القديم ، كما كانت توجد أيضاً في العالم القديم . ويكاد التدرج في المراتب يكون متماثلاً في البلاد التي توجد فيها هذه المراتب . ففي المرتبة العليا نجد النبلاء ، الذين هم حكام الدولة وحماة ، ثم الكهنة . ثم يأتي التجار ، والصناع اليدويون ، ولكل فئة منهم واجباتهم ووظائفهم التي تتفاوت في دقة تحديدها ، وأخيراً الراسفون في الأغلال ، بأنواعهم المختلفة . وتحفظ الطبقات العليا بميزات كثيرة ، كنسوعها لقانون خاص ، وتمتعها بمخصصات عدة أيضاً ، كالإعفاء من دفع الضرائب . والمولد هو الذي يحدد الرتبة والمكانة . وقد يحدث أحيانا أن يرتفع بعض الأفراد عن طريق منحهم الألقاب النبيلة ، كما أن الكنيسة قد تختار أفرادها أحيانا من الطبقات الدنيا ، ثم إن الراسفين في الأغلال قد يحرقون . غير أن الأغلب هو أن تتناسل كل طبقة مع نفسها ، ويتوقف الانتقال من طبقة إلى أخرى على مشيئة ذوي المراتب العليا . وفي معظم الأحيان كان ظهور نظام المراتب في أوروبا ناشئاً تدرجياً عن النظام الإقطاعي ، وظلت له حتى القرن الثامن عشر كثير من سمات العصر الإقطاعي ، وخاصة في تسلسل المراتب وخضوع كل مرتبة لما يعلو عليها ، واعتمادها عليها .

أما نظام الأجناس « Caste » ، كما يتمثل في الهند الحديثة ، فيختلف عن نظام المراتب في نواح هامة معينة . فمن الممكن أن يوصف نظام الأجناس بأنه جماعة تتزاوج داخلياً ، ويعمل أفرادها ، بحكم العرف ، في مهنة واحدة ، أو مهن معينة مترابطة ، وتجمعهم سوياً قواعد اجتماعية معينة في السلوك ، وطقوس أو شعائر مشتركة يحرصون على أدائها . وهذا النظام متحجر ، فلا يستطيع الفرد فيه أن يرتفع عن المركز الذي ولد فيه ، على الرغم من أن الجماعات قد ترتفع أو تهبط أحياناً نتيجة للانقسام أو الاندماج . ويختلف نظام الأجناس عن نظام المراتب في طابعه الدينى ، وفي تحجره العظيم ، وربما كان يختلف أيضاً في أن الفروق في الملكية لا تكاد تكون لها أهمية في نظام الأجناس . فهذا النظام هو قبل كل شيء تجمعات وظيفية أو مهنية ، تتأثر تأثراً عميقاً بالفروق في الطقوس أو الشعائر ، وهو يقدم إلينا مثلاً بارزاً يبين مدى تأثير العوامل غير المعقولة على التقويمات الاجتماعية للبهن وأساليب الحياة .

أما الطبقات الاجتماعية الحديثة فتختلف عن المراتب أساساً في أنها لا تقوم على فروق في الوضع القانونى . فهناك من الناحية النظرية مساواة أمام القانون . والمفروض نظرياً أن أبواب المهن وغيرها من الوظائف الاجتماعية مفتوحة لكل الأفراد ،

وليس هناك قيود تشريعية على اكتساب الملكية . فضلا عن ذلك ، فليس للطبقات الاجتماعية ذلك التحجر الذى تتصف به المراتب أو الأجناس . ففيها قدر غير قليل من الحركة إلى أعلى السلم الاجتماعى وأسفله ، والتدرجات الاجتماعية بين الطبقات كثيرة إلى حد يتعذر معه رسم حدودها بدقة . ولقد رأينا من قبل أن الطبقات الاجتماعية الحديثة يمكن أن ينظر إليها من زاوية أسلوب الحياة ، وبخاصة سلوك كل طبقة نحو الأخرى ، فالطبقات التى يتوصل إليها على هذا النحو تناظر على وجه العموم المكانة الاقتصادية ، إذا حكمنا على المكانة الاقتصادية لا من حيث مقدار الدخل ومصدره فحسب ، بل من حيث درجة الأمان والاستقلال الشخصى فيها ، وما تخوله للفرد من قدرة على الابتكار والتصرف والتحكم . ويبدو أن هذا هو أصل الفروق الأساسية التى تميزها الطبقة المتوسطة أو البورجوازية عن الطبقة العاملة . فالطبقة العاملة تشتمل على كل أولئك الذين يقتصر اعتمادهم فى كسب عيشهم على عرض عملهم نظير أجورهم ، والذين يعوقهم دخلهم وعدم ثبات مركزهم عن تغيير منزلهم أو منزلة أطفالهم . وهذه الطبقة تتكون أساساً من فئة الأجراء اليدويين عامة ، ولو أنها قد تضم أيضاً حالات تقف على الحدود (أى ما يسمى بأشباه العمال (proletaroid) ، وهم أولئك الذين لا يعدون أجراً

بالمعنى الدقيق ، بل يشتغلون لحسابهم الخاص ، ولكن يقوم استقلالهم و ضمانهم لمركزهم ، على أساس بلغ من الضعف حدا يجعلهم دائما مهددين بالاندماج فى الطبقة العاملة . ولهذه الطبقة خصائص متميزة واضحة . فأفرادها يكتسبون قوتهم ببذل عملهم لقاء أجر ، وكية يمتلكانهم ضئيلة جدا ، إذا قورنت بما تملكه الطبقات الأخرى فى المجتمع ، وتكون هذه الممتلكات جزءا يكاد يكون معدوم الأهمية فى دخلهم الكلى ، وليس لهم ، من حيث هم أفراد ، إلا نصيب ضئيل فى رسم خطوط السياسة الاقتصادية أو توجيهها .

أما التمييز بين الطبقات الاقتصادية الأخرى ففيه صعوبة أكبر . فبين مجموعة الأجراء من جهة ، والجماعة الصغيرة من أصحاب الملكيات الكبيرة من جهة أخرى ، درجات متوسطة عدة ، ليس لها حدود فاصلة دقيقة . والواقع أن لفظ الطبقة العليا ليس له اليوم أى مفهوم واضح . فهو يستخدم للإشارة إلى كل أولئك الذى يتمتعون بمستوى عال نسبياً فى الحياة ، ويُستمد معظم دخلهم من الثروة المكسدة ، كأصحاب الأراضي الواسعة ، وذوى الأرباح من الأموال المستغلة ، وكبار الرأسماليين ، وكبار الموظفين ، وعلية أصحاب المهن . غير أن من الصعب رسم الحدود بين هذه الطبقة ، وبين الطبقات الوسطى ، أو البورجوازية

الصغيرة ، كما أن على الحدود بين هذه الأخيرة وبين الطبقة العاملة جماعات عدة ليس لها تصنيف ثابت . ومن الشائع اليوم التمييز بين الطبقة الوسطى الجديدة والطبقة الوسطى القديمة : فالجديدة تشتمل على وكلاء الأعمال الذين يعملون على نطاق صغير أو متوسط ، وصغار حملة الأسهم ، وذوى الأرباح من الأموال المستغلة وصغار الفنين والاداريين وذوى المراتب (الماهيات) من الموظفين بمختلف أنواعهم ، وطبقات أصحاب المهن فى مستواها الأدنى والمتوسط . وهى جديدة بمعنى أنها تشتمل أساسا على أناس ظهوروا منذ نمو الصناعة ذات النطاق الواسع ، فيرتبطون بها ارتباطا وثيقا ، ويعتمدون عليها اعتمادا تاما . أما الطبقة الوسطى القديمة ، التى تسير الطبقة الوسطى الجديدة إلى الاندماج فيها ، فتشتمل على البقية الباقية من يزاولون الوسائل القديمة فى الإنتاج والتجارة ، وأصحاب الحوانيت ، والمنتجين والمشتغلين بالتجارة على نطاق ضيق ، وغيرهم ممن ظهوروا بعد هؤلاء ولكن يستخدمون أساليب مماثلة للقديمة . والمشكلة فى هذا الموضوع هى : هل تكون كتلة غير متجانسة كهذه طبقة واحدة ؟

الواقع أن التحيز السياسى قد أدى إلى بعث الاضطراب فى هذه المسألة . فأولئك الذين لا يرغبون فى اختفاء الرأسمالية ، ينظرون إلى الطبقة الوسطى على أنها نوع من الحاجز بين العمال

وكبار الرأسماليين ، لها في ذاتها وظائفها المتميزة الثابتة . أما الاشتراكيون ، فينظرون إلى الطبقة الوسطى على أنها في أساسها عابرة . وفي كلتا الحالتين نجد الفكرة ولبدة الرغبة . فلم يثبت حتى الآن أن للطبقات الوسطى وحدة كافية ، واشتركا في المصالح يجعل منها جماعة متميزة ، كما لم يثبت أيضاً أن مصالحهم من التعارض والتنافر بحيث يكون لزاماً عليهم أن ينضموا إلى صفوف الطبقة العاملة ، أو يصبحوا تابعين للبورجوازية العليا . فالموقف يختلف باختلاف الدولة ، وتبعاً للمستوى الذى بلغه التصنيع فيها ، والدور الذى تقوم به الزراعة . ولكن ليس للطبقات الوسطى في أى مكان سياسة متماثلة بالنسبة إلى الجماعات الأخرى . فهناك قدر معين من العداء بين الطبقة الوسطى القديمة ، التى يهدد مركزها نمو وسائل الإنتاج والتوزيع على نطاق واسع ، وبين الطبقة الوسطى الجديدة ، التى تفتح أمامها التطورات الحديثة آفاقاً تتجدد على الدوام . وكل من الطبقة الوسطى القديمة والجديدة منقسمة على نفسها ، في موقفها من إلحاح الطبقات العاملة المتزايد في الإشراف على الصناعة ، ولكن على الرغم من أن الطبقات الوسطى منقسمة من الناحية الاقتصادية والسياسية ، إلا أن بينها نوعاً من التقارب في المركز الاجتماعى ، يميزها - على الرغم من وجود درجات عدة بينها - عن الطبقات العاملة . ولا جدال في أنه قد

ظهر في الأوقات الأخيرة ميل معين إلى الإقلال من الفوارق في أسلوب الحياة ، وفي الفرص الثقافية والاجتماعية ، غير أن المجتمع لا زالت له في مجموعه مراتب متميزة بوضوح ، ولا زال يحتفظ بطابعه المتدرج ، ولا زال الانتقال من طبقة إلى طبقة أمراً عسيراً ؛ فإذا ما ظهر من آن لآخر أفراد أمكنهم الانتقال من طبقتهم ، فإن المجموع يظل في أساسه على ما هو عليه ، نظراً لنفوذ ذوى المراتب العليا ، وميل أولئك الذين ارتقوا إلى اندماجهم في بيئتهم الجديدة . بل إن وجود بعض حالات الانتقال من أدنى إلى أعلى هو أمر لا بد منه لبقاء المراتب العليا ، ولقد ذهب بعض الباحثين إلى حد القول بأن هذه هي الوظيفة الحقيقية التي تؤديها الطبقات الوسطى في المجتمع . فهذه الطبقات ، عند أصحاب هذا الرأي ، تقدم المادة التي يتم منها الانتقاء الاجتماعي ، إذ أنها تضم في كيانها أصلاً أفراد الطبقة العاملة وأنشطهم أو أكثرهم إقداماً ، وهي بدورها تستخدم مستودعاً للوهاب ، تنتقى منه المراتب العليا . وسواء أكانت هذه هي وظيفتها أم لم تكن (والحق أن لنا أن نتساءل جدياً : هل هناك مثل هذا الارتباط الوثيق بين المركز الاجتماعي والقدرة ، وهو الارتباط الذي ينطوي عليه هذا الرأي) فإن الحواجز التي تحول دون الانتقال لا زالت باقية ، ولا زالت الطبقات العليا في المجتمع تلتقى أفرادها في الأغلب من

داخلها^(١) . ولا زالت أبواب المهن العليا موصدة ، غالباً ، في وجه أبناء الفقراء . وهناك بعض الدلائل التي توحى بأن كبار أصحاب الأعمال قد أصبحوا 'يستمدون' بنسبة متزايدة ، من بين الطبقات الموسرة . بل إن هذه هي الحال في أمريكا ذاتها ، إذ ينضح من بحث أجرى أخيراً أنه ، على الرغم من أن كبار أصحاب الأعمال لا يكوّنون طبقة مغلقة على نفسها بالمعنى الصحيح ، فإن النصيب الذي يساهم به الأغنياء يزداد بسرعة ، ومن المرجح أنه ، بنسبة التزايد الحاصل الآن ، سيصبح العنصر الأساسي^(٢) .

ومن الصعب أن نحصل على بيان دقيق مقارن ، عن نسب الطبقات الاجتماعية المختلفة في المجموع العام للسكان ، ولكن في وسعنا أن نذكر على سبيل التوضيح تقديراً أو اثنين . فالمسجل العام في إنجلترا يميز خمس مراتب ، يصفها بأنها :

١ — العليا والوسطى .

٢ — المتوسطة .

(١) عن بحث المرونة الاجتماعية ، اقر كتاب Studies in Sociology (الفصل التاسع) للمؤلف .

(٢) American Business Leaders, by Taussing & Joslyn

(١٩٨)

٣ — العمال الفنيون .

٤ — العمال المتوسطون .

٥ — العمال غير الفنيين .

وقد أورد في سنة ١٩٢١ التقدير الآتي للنسب المئوية لعدد كل من هذه الطبقات بالقياس إلى مجموع الذكور المشتغلين والمتقاعدين :

كل الطبقات	الطبقة (١)	الطبقة (٢)	الطبقة (٣)	الطبقة (٤)	الطبقة (٥)
١٠٠	٢,٩٣	٢٠,٣٥	٤٣,٤٧	٢٠,٤٥	١٣,٤٠

وبالنسبة إلى ألمانيا ، يستخدم الدكتور « جيجر Geiger » ، تصنيفاً آخر ، فيقدم الأرقام الآتية :

الراسماليون	الطبقة الوسطى القديمة	الطبقة الوسطى الجديدة	أشباه العمال	العمال
٥٨٤	١٨,٣٣	١٦,٠٤	١٣,٧٦	٥١,٠٣

مصادر التمييز الطبقي :

اقترحت عدة نظريات لتفسير أصل التدرج الاجتماعي ، فأرجعت الطبقات الاجتماعية إلى الغزو العسكري ، وإلى الفروق في الثروة ، وإلى التخصص الوظيفي أو تقسيم العمل . ويبدو أن كلا من هذه العوامل قد ساهم بنصيب ما في التمييز الطبقي ، غير أن أهمية كل عامل تتفاوت في مختلف العصور وبين مختلف الشعوب . فبين الشعوب الأدنى إلى السذاجة نجد أمثلة عدة للمكانة الوراثية التي ترجع إلى الحرب ، كما هو الحال في إفريقية ، غير أننا نجد أيضاً حالات يرجع فيها علو المكانة إلى الثروة ، كما هو الحال عند بعض هنود أمريكا الشمالية^(١) . ولقد ظهر نظام المراتب (Estates) في القارة الأوروبية على أنحاء عدة : فهو قد ظهر أولاً كتحوير للإقطاع ، وارتبط خاصة بظهور المدن ؛ وظهر ثانياً نتيجة للغزو ، كما هو الحال في هنجاريا ، حيث كان النبلاء والتجار عنصراً أجنبياً ، وظهر ثالثاً بعملية تفرع داخلي من علاقات طبقية بسيطة ليست مرتبطة بالحرب مباشرة ، كما في حالة السويد^(٢) . وأثر الحرب كان يتمثل ، كما لاحظ سبنسر ، ليس في إظهار فروق طبقية ، بقدر ما كان

Lowie : The Origin of the State. p. 39

(١)

Fahlbeck : Die Klassen und die Gesellschaft

(٢)

يتمثل في زيادة تعقيد هذه الفروق . فعندما تغزو جماعة ، كانت فيها بالفعل فروق طبقية ، جماعة أخرى ، ينتج عن ذلك إضافة مراتب جديدة ، وزيادة تعدد الأقسام في المجتمع الأكبر الذي يتكون باندماجهما معا . أما عند بحث الطبقات الاجتماعية الحديثة فإن العامل الاقتصادي يغدو ذا أهمية عظيمة . فكما رأينا من قبل ، هناك تطابق عام بين المكانة الاجتماعية والمكانة الاقتصادية ، إذا نظرنا إلى الأخيرة على أنها لا تعنى كمية الدخل ومصدره فحسب ، بل أيضا الاستقلال الشخصي ، وثبات المركز ، واعتياد القيادة أو الانقياد . وإن التغيرات في العلاقات الصناعية لتنعكس عاجلا أو آجلا ، في تغيرات التقويم الاجتماعي والنفوذ الاجتماعي .

الفروق الفردية والطبقات الاجتماعية :

لقد لاحظ سبنسر ، على أساس إثنوجرافى (أى مستمد من علم السلالات وأخلاقيها) أن هناك فروقا فى التركيب الجسمى بين مختلف الطبقات الاجتماعية . فالنبلاء والقادة مثلا هم فى الغالب أطول قامة وأصلح فى تركيبهم الجسمى العام من الفلاحين . على أنه كان يعتقد أن هذه الفروق راجعة إلى تباين ظروف الحياة ، ولكن ما أن تقوم هذه الفروق حتى تتجه إلى أن تجعل التميز ثابتا ، بل تتجه إلى زيادة هذا التميز . وأضاف سبنسر أن هذا

لا ينطبق على السمات الجسمية وحدها ، بل على السمات العقلية أيضا . فممارسة إحدى الطبقتين لسلطتها يوميا ، وخضوع الأخرى لتلك السطوة يوميا ، يولد في الأولى قدرة وراثية على الأمر ، وفي الأخرى قدرة وراثية على الطاعة ، ويؤدي بمضى الزمن إلى الاعتقاد بأن العلاقات القائمة بين الطبقات هي العلاقات الطبيعية . ولنلاحظ أن رأى سبنسر يفترض توارث الصفات المكتسبة ، وهو رأى غير سائد بين علماء البيولوجيا الآن . ومنذ الوقت الذي كتب فيه سبنسر ، تراكت كمية كبيرة من المواد ، في أوروبا وأمريكا معا ، تبين وجود فروق بين الجماعات الاجتماعية المختلفة ، في الصفات الجسمية ، وفي تعرضهم للأمراض ، ونسبة الوفيات ، وقد أثبت استخدام الاختبارات العقلية أخيرا وجود فروق في الذكاء بين الجماعات المهنية . وهناك طريقة أخرى هي تقدير ما ساهمت به مختلف الطبقات الاجتماعية في الزعامة في مجال العلم والفن وإدارة الأعمال . والواقع أن من أصعب الأمور أن نضع للشواهد الموجودة تقديرا ، وليس في وسعنا هنا أن نناقش تفاصيل هذا الموضوع ^(١) .

ومع ذلك فالنقط الآتية جديرة بالملاحظة :

(١) انظر في كتاب Studies in Sociology (للدؤلف) الفصل العاشر وعنوانه

(١) أن الصعوبة في كل هذه الأبحاث إنما تكون في الفصل بين العوامل الوراثية وعوامل البيئة ، والطريقة التي استخدمت حتى الآن تبدو من البعد عن الدقة بحيث لا تسمح إلا بتحليل سطحي إلى أبعد حد .

فقيا يتعلق باختبارات الذكاء مثلا ، يعتقد اجتماع الباحثين المدققين اليوم على أنه بينما تنجح الاختبارات في قياس الفروق في القدرة الموروثة بين الأطفال الذين يختارون من بيئات عظيمة التشابه ، فلا بد لنا أن نحذر استخلاص نتائج متعلقة بالتغيرات الوراثية بين الأطفال الذين يشبون في ظروف اجتماعية عظيمة التباين . وعلى أية حال فالفروق في الذكاء بين الجماعات المهنية المختلفة قليلة بالنسبة إلى الفروق الفردية داخل كل جماعة ، وإذا تذكرنا أن معاملات الذكاء للأطفال يمكن — بناء على ما دلت عليه الشواهد الأخيرة — أن تتأثر بالتغير في البيئة إذا تم ذلك التغير في سن مبكرة ، فإن ما لوحظ حتى الآن من فروق بين الأطفال الذين ينتمون إلى مراتب اجتماعية مختلفة ، يبدو أنه من أن يعد شاهداً أكيدا على الاختلافات الوراثية .

(ب) في ضوء ما في متناول أيدينا من شواهد ، لا يوجد ما يدعو إلى الشك في حقيقة الفروق الفردية في القدرة ، أو إلى إنكار أن لهذه الفروق أساسا وراثيا . ولكن المشكلة هي في

معرفة مدى ارتباط هذه الفروق بالمكانة الاقتصادية أو الاجتماعية ، فالثروة والمكانة الاجتماعية تتحدد أساسا تبعاً للوراثة الاجتماعية ، لا المادية . ولا بد أن التميز بالتفوق في الثروة الموروثة يخفى ، أو يعوض ، قدراً كبيراً من النقص الطبيعي في الطبقات الموسرة ، على حين لا تجد كثير من قدرات الطبقات الدنيا مجالاً للتعبير عن نفسها ، نتيجة للافتقار إلى الحافز وإلى الفرصة . فثلاً لا يؤدي الإخفاق في التأهل لمهنة معينة ، في حالة الطبقات الموسرة ، إلى تغيير في المركز الاجتماعي ، وإنما إلى مجرد انتقال إلى مهنة أخرى ، داخلة في نطاق الطبقة الاجتماعية نفسها . فالطبقة الاجتماعية في الواقع هي التي تتحكم في المهنة ، أكثر مما تتحكم المهنة في الطبقة . والمهن العليا لازالت أبوابها في الأغلب موصدة في وجوه أبناء الفقراء ، والفرص التي تكفل لهم للتنافس في هذا المضمار لا يمكن أن تؤثر إلا في عدد قليل نسبياً من الأفراد . ولقد استغلت تلك الحقيقة القائلة بأنه قد تبين أن نسبة كبيرة من الرجال الممتازين في مختلف مجالات الحياة ، يرجعون إلى المراتب الاجتماعية العليا ، ولكن لا جدال في أن هذا هو ما ينبغي أن نتوقعه في أحوال تكون فيها المرونة الاجتماعية محدودة ، والفرص المبدئية للتقدم الثقافي عظيمة التفاوت . ولا شك في أن الفروق الفردية لابد أن تكون لها أهميتها وخاصة في داخل كل جماعة اجتماعية ، ولكنها لا تكون لها إلا أهمية ثانوية في تحديد

الاقسام الرئيسية داخل المجتمع ، وهى على أية حال لا يمكن أن تكون مناظرة لصور التجمع فى المجتمعات الحديثة ، أو تبرز التفاوت الهائل الذى لا يزال يميزها .

(ح) يمكننا أن ندعم هذه النتيجة العامة إذا تأملنا الاختلافات فى التركيب الاجتماعى والتدرج الاجتماعى بين مختلف المجتمعات ، وما طرأ على هذا التركيب والتدرج من تغيرات داخل المجتمع الواحد . فليس لدينا ما يدعونا إلى أن نفترض أن الانتقال من العبودية إلى رق الإقطاع^(١) ، ومن نظام المراتب (estates) إلى الطبقات الاجتماعية ، أو التعديل العميق الذى يطرأ الآن على كل المجتمعات الصناعية ومجتمعات المدن — ليس لدينا ما يدعونا إلى أن نفترض أن هذا الانتقال له أى ارتباط محدد بالتغيرات فى صفات الجنس أو فى النسب التى تتمثل بها فى الشعب تلك العوامل التى تحدد مختلف أنماط القدرة والمزاج (Character) بل إن هناك على العكس من ذلك ، سببا قويا يدعونا إلى الأخذ

(١) المقصود من العبودية هنا حالة العبيد الذين كانوا ملكا شخصيا وليس لهم حرية مطلقة ، وقد ترجمنا بها كلمة « Slavery » ، والمقصود برق الإقطاع حالة الفلاحين فى العصور الوسطى حينما كانوا ، مع الأرض التى يزرعونها ، ملكا لأصحاب هذه الأراضى .

بالرأى القائل بأن التركيب الوراثى للجنس ثابت ثبوتا قويا ، ولا يتأثر تأثرا جوهريا بالتغيرات التى تطرأ على التركيب الاجتماعى ، على حين نجد من جهة أخرى أن التغيرات فى التركيب الاجتماعى تودى فى كثير من الأحيان إلى الكشف عن مواهب كانت غير متوقعة أو كانت خامدة . ومثال ذلك ، أن معظم رجال الصناعة فى شمال فرنسا قبل سنة ١٨٣٦ كانوا ، كما يقول ميشيل (Michels) ، يرجعون فى أصلهم إلى الطبقة العاملة ، على حين ضاقت بعد هذا التاريخ مباشرة فرصة الترقى أمام هذه الطبقة . وفى إنجلترا ظهر كثير من ملاك المصانع والمخترعين فى المراحل الأولى للانقلاب الصناعى من بين صفوف الطبقات الدنيا ، ولكن فى أواسط القرن التاسع عشر ، أصبحت الحركة إلى أعلى محدودة أكثر فأكثر . ومثل هذا رأى ينطبق على ألمانيا ، وفى أمريكا ، أوضحت الدراسة التى أشرنا إليها من قبل أن الرجل العاصى قد أصبح أكثر ندرة ، وازداد بالتدريج ابتلاء كبار رجال الأعمال إلى الطبقات الثرية . فكل الاحتمالات تدل على أن مثل هذه التغيرات فى طبيعة التدرج الاجتماعى ترتبط بالتغيرات فى التركيب الاقتصادى والاحوال الاقتصادية أكثر مما ترتبط بالتغيرات فى القدرة الوراثية التى تتوافر فى كل حالة . فهنا ، كما فى سائر الظواهر ، يكون العامل الاجتماعى أهم من العامل العنصرى

أو الوراثة . ومثل هذه الملاحظات تنطبق على التغيرات الواضحة كل الوضوح ، التي نلصقها الآن في النسب العددية للطبقات الاجتماعية المختلفة ، وخصوصا للطبقات الاجتماعية في الأقطار المختلفة ، فهذه لا يمكن بأية حال أن تتمشى مع توزيع مراتب المقدرة في مختلف الشعوب .

ولنلخص الآن بإيجاز الاتجاهات العامة للتفرع الاجتماعي كما تكشف عنها الدراسة المقارنة . ففي المجتمعات البدائية ، لا نجد فروقا في المكانة ، فيما عدا التمييز بين أفراد الجماعات وبين الأجانب ، والتمييزات المبنية على فئات السن أو الجنس أو الزواج . ولكن حتى في العالم البدائي ، تفضي بنا هذه المساواة الأولية إلى فروق في المرتبة ، كلما اتسع المجال أو التنظيم . فعندئذ تظهر الزعامات الموروثة ، وتتجمع حول هذه الزعامات طبقة رفيعة وراثية ، وخاصة إذا كان المجتمع قد تكون نتيجة للغزو . وفي الطرف الآخر من السلم ، نجد العبيد وأرقاء الإقطاع^(١) الذين قضى عليهم بهذا المصير نتيجة للغزو ، وتجارة الرقيق ، ونذر النفس والمولد . وهذا التفرع ، كما لاحظنا من قبل ، يرتبط ارتباطا وثيقا بالتقدم الاقتصادي . فإذا صنفنا المجتمعات البدائية إلى مراتب اقتصادية مختلفة ، تبين لنا أننا إذا

انتقلنا من الصيادين إلى من هم أرق منهم من الرعاة والزراع ،
ازدادت باطراد ، في كل مرتبة من هذه المراتب ، نسبة الشعوب
التي تنطوى على طبقات متميزة من النبلاء والعبيد وأرقاء
الإقطاع^(١) .

ويزداد التفرع شدة في المدنيات الفرعية وفي الفترات الوسطى
للمدنيات الحديثة — فهنا تصبح الفروق أعمق وأوسع ، ونصادف
صورا كثيرة لنظام المراتب (estates) بما فيه من درجات
يحددها القانون . وفي الفترة الحديثة يتحول نظام المراتب إلى
طبقات اجتماعية . ويرتبط هذا الانتقال بالصراع السياسى بين
الملكية وطبقة النبلاء ، كما يرتبط بوجه خاص بظهور الصناعة في
المدن ، وهنا يعوق هذا الانتقال بصورة قوية القيود القانونية
والاحتكارات والامتيازات الموروثة . ويساهم انتشار المعرفة بين
طبقات أوسع ، بنصيب هام في القضاء على احتكار الكنيسة ،
ويؤدى بالتدريج إلى ظهور جماعات جديدة من العلماء المدينين .
وفي جميع أرجاء المجتمعات الحديثة ، يؤدى الصراع السياسى
والاقتصادى إلى إرساء دعائم المساواة أمام القانون ، كما يؤدى
بوجه عام إلى ذبوع الأحوال الأساسية التي تكفل للجماهير رغد

العيش على نطاق أوسع . غير أنه على الرغم من إلغاء الرتب الوراثية ، فإن الفروق في المكانة تظل قائمة ، تساندها القوى الاقتصادية ، وتظل هذه الفروق محتفظة بكثير من صفات المبدأ الوراثي ، نتيجة للقيود التي تقف في وجه المرونة الاجتماعية ، ولنظام التوريث والوصية بوجه خاص . فلا يزال المجتمع متدرجا في تركيبه . ولا زالت هناك فوارق هائلة في القدرة الاقتصادية والفرص الثقافية . بل إن الفروق التي توجد هي أعظم بكثير مما قد يبدو لازما من أجل صالح تقسيم العمل والتخصص في الوظائف ، وهذه الفروق - وقد ظهرت هي ذاتها نتيجة للصراع بين طبقات متعارضة - تخلق على الدوام مجالا لصراع أكبر وعلى نطاق أوسع .

التنظيم الاقتصادي :

بعد ما قلناه عن التدرج الاجتماعي ننقل إلى بحث موجز للتركيب الاقتصادي للمجتمع . والواقع أن تشعب هذا الموضوع وتعقده لا يسمح لنا إلا بأن نعالج منه بضع مسائل هامة فحسب . وسوف نقصر اهتمامنا على الأشكال الأساسية لنظام الملكية ، وعلى أساسها النفسي ووظيفتها في حياة المجتمع .

يمكننا أن نصف الملكية بأنها مجموعة من الحقوق والواجبات

تحدد العلاقة بين الافراد أو الجماعات فيما يتعلق بتحكهم في الأشياء المادية (أو في الأشخاص منظوراً إليهم على أنهم أشياء) . وأهم ما تتميز به فكرة الملكية ، هو وجود حق معترف به في التحكم في الأشياء ، يضمن على شخص معين ، أو أشخاص معينين ، ويستبعد تدخل الآخرين ، داخل حدود متفاوتة . ونحن نقول إن هناك حقاً معترفاً به ، نعني أن هناك جزاءات منظمة مرتبطة به ، أى طرقاً متفقاً عليها لمعاملة كل من يعتدى عليه .

ويختلف مقداراً وطبيعة التحكم الذى يكتسبه المالكون اختلافاً غير قليل في النظم التشريعية المختلفة ، وليس هناك دائماً تطابق دقيق بين النظرية القانونية وما جرى عليه العرف الاقتصادى . وليس الوصول إلى تصنيف واضح لهذه الاختلافات بالامر الهين . ولكننا سنتخذ أساساً في التصنيف الهيئة التى يكون بيدها هذا التحكم . وفى وسعنا أن نميز بين الصور الآتية ، وإن كان علينا أن نذكر أن الاصطلاحات المستخدمة مستمدة من مجتمعات راقية ، وليس لنا أن نفترض أنها تظل تحمل نفس المعانى إذا ما استخدمت بالنسبة إلى مجتمعات ذات مستوى حضارى مغاير لما نتكلم عنه مغايرة كبيرة .

يمكننا بوجه عام أن نميز بين الملكية العامة ، والملكية الجماعية ، والملكية الفردية .

فالملكية العامة هي تلك التي يكون حق حيازتها لعدة أفراد ، ولكنهم إذا ما نُظر إليهم متجمعين كانوا يمتلكونها جماعيا امتلاكا يقضى من عدام من العالم . وهذا النوع يشتمل على الحالات التي يكون من الممكن فيها لكل أفراد الجماعة أن يستخدموا الشيء الممتلك ، وعلى حالات أخرى أهم ، يكون للأفراد فيها حق الاقسام ، الذي تحدده قواعد التوزيع المتعارف عليها ، ويشرف عليه المجتمع . أما الملكية ، فلها صور عدة ، تبعاً لكون الشيء الجماعى :

(ا) شركة خاصة .

(ب) شركة شبه عامة .

(ج) شركة عامة .

وأخيراً ففي الملكية الفردية أو الخاصة ، يمنح الإشراف لفرد ، رغم أن هذا الإشراف يتعرض بطبيعة الحال لتحديدات مختلفة ، يفرضها القانون أو العرف ، كما في حالة الحجر أو التوريث . ولا يخلو هذا التقسيم من غموض راجع إلى صعوبة رسم حدود فاصلة بين الإشراف الفردى والإشراف العام ، ولكن له بعض الفائدة بالنسبة إلى هذا العرض العام الذى نحن بصددده .

ففي الشعوب البدائية ، يعترف بالملكية الخاصة بالنسبة إلى أشياء خاصة كالملبس وأدوات العمل ، وبوجه عام بالنسبة إلى الأكواخ أو الأجزاء الخاصة من كوخ مشترك، على الرغم من أن هذه تتأثر بعادات التقاسم وبنوع من تبادل الهدايا يكون إجبارياً. أما ملكية الأرض فتختلف صورها اختلافاً كبيراً. فبين شعوب الصيادين تكون الوحدة الأساسية للمجتمع هي مجموعة من الأقارب تربطهم علاقات مفككة ببقية الجماعات التي يكونون معها قبيلة. ويمكن القول بوجه عام إن الأرض تكون مشتركة بين الجماعة أو القبيلة أو كليهما معاً ، أى أن الأعضاء يشغلون مساحة محدودة أو ينتقلون خلالها ويدافعون عنها ضد كل دخيل. ومع ذلك ، فإننا نصادف أحياناً جماعة تنعزل عن الآخرين ، حتى في داخل القبيلة. وتحصل الشعوب البدائية على طعامها بالتعاون ، ويقسم بينهم تبعاً للعرف ، ومع ذلك لا يقسم بينهم بالتساوى دائماً. وفي حالات قليلة نجد شواهد للملكية الخاصة للأرض ، حتى بين الشعوب التي تعيش على الصيد (مثل قبائل القيدا وبعض القبائل الأسترالية) ، ولكن إذا اعتبرنا جميع الأحوال نجد أن المبدأ المشاعى يسود في استخدام الجماعة للأرض واستغلالهم إياها استغلالاً مشتركاً.

وبين الشعوب الزراعية نجد فروقاً ملحوظة في مسألة ملكية

الأرض . فقد تكون الأرض ملكاً للقبيلة ، أو لجماعة منها ، كبطن من بطونها . أو جماعة محلية ، أو قرية . كما نجد أيضاً حيازة في يد أسر ، أو أفراد ، ولو أنه يصعب في حالات عدة أن نحدد أن الأرض تنتمي إلى فرد معين على حدة ، أو أنه يشرف عليها بوصفه قائماً بالأعمال عن الأسرة مجتمعة . وقد يحدث جمع بين أنواع مختلفة من الامتلاك : فنظل الجماعة محتفظة بحق أعلى ، على الأرض ، ولكن يكون للأسر أو الأفراد حقوق وضع اليد ، على قطع مختارة من الأرض يظلون محتفظين بها ماداموا يزرعونها . وفي حالات أخرى نجد جزءاً من الأرض مملوكاً للأفراد ، على حين تحتفظ القبيلة بأجزاء أخرى من أجل أغراض مشتركة أو دينية . وبجانب ذلك في الأحوال التي تكاد فيها الجماعات الزراعية تكون أكثر استقراراً ، نجد أن حقوق وضع اليد الفردية أو الأسرية تقوى فتصبح ملكية دائمة ، ولكن قد تظل الأرض البور ، وربما المراعى كذلك ملكاً مشاعاً . وهناك مبدأ آخر يتمثل في الحالات الكثيرة التي تنتمي فيها الأرض إلى الزعماء أو النبلاء . على أن دلالة هذه الملكية تختلف من حالة إلى أخرى : فربما لا يزيد معناها على أن الزعماء يعملون بوصفهم مشرفين على الإدارة ، فيمارسون الحقوق الباقية

للجماعة ، وقد تعنى إنزال عامة الشعب إلى مرتبة العبودية والخضوع فى صور مختلفة .

وقد دلت الدراسة المقارنة للأسس التى جمعها علماء الأنثروبولوجيا^(١) . على أن الملكية المشاعة ، سواء بواسطة القبيلة أو البطن أو الجماعة المحلية تسود بوجه عام بين الجماعات التى تعيش على الصيد ، وبين الزراع الأوائل والرعاة . أما فى المراحل العليا فإن مبدأ الشيوع يقل إلى حد بعيد . غير أنه لا ينتهى إلى الصورة الفردية الخالصة أو الصورة « الانفصالية » للملكية : إذ أن الرابحين هم الزعماء والنبلاء ، وتزايد على الدوام الحالات التى يغدو فيها عامة الشعب زراعا تابعين : أى عبيداً ، أو أرقاء إقطاع ، أو مستأجرين للأرض من أثرياء الملاك . ففى المراحل العليا للزراعة تتجه الملكية الخاصة إلى الازدياد ، ولكن يصحبها أحيانا المبدأ المشاعى ، وتتصف أحيانا أخرى بالخضوع للزعيم ، بل لشيء مماثل للتنمك الإقطاعى . ويتمثل مبدأ الملكية الخاصة بصورة أوضح بين الشعوب الزراعية ، حيث يحتمل أن تكون القيود المشاعية أقل قيمة ، وحيث تزداد فرص جمع الأفراد

(١) انظر كتاب :

The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples Ch. IV, Sec. IV.

للثروة . وفي المرحلة التي تبدأ فيها « الهمجية » (Barbarian) في الانتقال إلى « المدنية » (Civilization) نجد المبادئ المختلفة متداخلة ، ويقوم توازن معقول بين مبدئى ملكية النبل والتملك المشاع . وبعد هذه الفترة يتجه التطور إلى زيادة انتقال القوة إلى يد النبلاء ، وترك العامة في حال من الخضوع المتزايد .

أما التطور التالى لمختلف صور الملكية والتنظيم الاقتصادى فى المدنات المختلفة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يعرض فى عبارة موجزة ، وعلينا أن نحيل القارئ إلى مؤلفات مؤرخى الاقتصاد لدراسة مختلف الصور للتملك الإقطاعى ، وللوقوف على انهيار الإقطاع ، ونهضة الصناعة وانتشار التجارة ، والتنوع الهائل فى المهن والطبقات ، الذى يميز النظم الاقتصادية الحديثة . ولكن ينبغى أن نقول كلمة عن العلامات المميزة لذلك النظام الذى يطلق عليه اسم « النظام الرأسمالى » . فالرأى السائد الآن أن الرأسمالية لها معان مختلفة فى الفترات التاريخية المختلفة ، وأن طبيعتها كانت تغير تبعاً للظروف التاريخية ، مثلها فى ذلك مثل جميع نظم الملكية بأسرها . ويمكننا بعد أن نضع هذا الأمر نصب أعيننا ، أن نقبس بضعة تعريفات للرأسمالية الحديثة . فمثلاً يقول سدنى وب (Sidney Webb) إنها « هى تلك المرحلة الخاصة فى تطور الصناعة والنظم التشريعية ، التى يجد فيها مجموع العمال أنفسهم

منفصلين عن تملك أدوات الإنتاج ، على نحو يجعلهم ينتقلون من مركز الاجراء الذين يبدو أن رزقهم وأمنهم وحريتهم الشخصية تعتمد على جزء ضئيل نسبيا من الآلة ، وأعني به أولئك الذين يملكون الأرض والآلات وقوة العمل في المجتمع ، ويتحكمون في تنظيمها بحكم ملكيتهم لها ، ويفعلون ذلك بغية الوصول لأنفسهم على أرباح فردية شخصية . ويعرفها هبوس بأنها هي أن يُستخدم في إنتاج السلع المبيعة أولئك الذين لا يملكون وسائل للإنتاج ، بواسطة أولئك الذين يملكون هذه الوسائل أو يمكنهم السيطرة عليها ،^(١) ويرى هبسون (J. A. Hobson) أنها هي تنظيم العمل على نطاق واسع بواسطة صاحب للعمل أو مجموعة من أصحاب الأعمال ، يمتلكون من المال المخزن المترام ما يمكنهم من الحصول على المواد الغفل والأدوات واستئجار العمل ، لكي ينتجوا كمية زائدة من الثروة التي ثمر لهم ربحاً . واعتقد أن هذه التعريفات تمثل التعريفات الكثيرة التي عرفت بها الرأسمالية تمثيلاً صادقاً . وهي لا تتفق فيما بينها اتفاقاً تاماً . فهبوسون ووب يؤكدان باعث الربح الفردي ، ولكن من الممكن الاعتراض على رأيهم هذا ، ما دام يقتضى اختباراً ذاتياً يصعب التحقق من صحته . كما أن هبوس ووب لا يوضحان

أهمية النطاق الذى تتم عليه العمليات بالنسبة إلى نمو الرأسمالية . مع أنه يبدو أن اتساع النطاق ، كما يرى معظم الباحثين ، هو أمر رئيسى فى فكرة الرأسمالية الصناعية ، ويرتبط به كون أغلبية العمال لا يمكنهم أن يصلوا إلى الاستقلال فى النظام الرأسمالى .

وإن أهمية الرأسمالية ، من وجهة نظر علم الاجتماع ، إنما تكون فى العلاقات بين أولئك الذين يسيطرون على وسائل الإنتاج ، وبين عامة الشعب الذين لا تتوافر لهم هذه السيطرة . ولقد حدثت فى هذا الصدد تغيرات هامة فى الأزمنة الحديثة ، من الصور الأولى للرأسمالية ، التى كانت حرة نسبيًا ، تقوم على المنافسة وعلى الروح الفردية ، إلى الجمع بين أنواع متعددة لها من جهة وإلى امتداد للسيطرة المشاعية من جهة أخرى . عن طريق تنظيم تشريعى وإدارى ، يتجه إلى الإقلال من التفاوت الهائل فى الثروة والقوة . كما حدث امتداد للأنماط الجماعية للملكية ، واتخذ صوراً عدة ، منها النظم التعاونية والملكية العامة ، وخصوصاً ملكية البلديات لمراقفها ، ومنها ازدياد السيطرة العامة على المؤسسات شبه الأهلية ، وربما كان من مظاهرها أيضاً الاتجاه إلى تعميم ملكية «الاحتكارات الطبيعية» . والواقع أن مشكلة التطور التالى للإشراف الاجتماعى هى من المشاكل التى تثير اليوم أمر الخلافات . ولنلخص بإيجاز الحلول المتعارضة التى تكشف عنها هذه الخلافات :

فهناك أولا الضور المختلفة للرأسمالية التي تشرف عليها الدولة وترسم خططها ، وهى تنسم بتعصب قوى شديد ، وعلى الرغم من أن هذه النظم قد تسمى نفسها اشتراكية ، فإن القصد منها هو الإبقاء على نظام الملكية الخاصة فى وسائل الإنتاج ، وهناك ثانيا الشيوعية الثورية التى تتضمن فى الواقع سيطرة أقلية متماسكة واعية بذاتها على السلطة ، وتدعى أنها تعبر عن إرادة الطبقات العاملة ، ولكنها مثل الجماعة الأولى تتبع سياسة أوتوقراطية . وهناك ثالثا الاشتراكية الديمقراطية التى تؤمن بالتعاون الواعى بين الطبقات ، وبين الأمم ، بوصفه طريقة للوصول السريع إلى المساواة الاقتصادية داخل الدولة ، وإلى التضامن بين الدول . ورغم أن التنبؤ ليس من مهمتنا فى هذا المجال ، فى وسعنا أن نؤكد - بدون أن نخشى الوقوع فى خطأ كبير - أن بقاء الديمقراطية الحديثة يتوقف إلى حد بعيد على مدى إمكان وصولها إلى وسيلة للتوفيق بين المساواة الاقتصادية والقدرة الإنتاجية الضخمة .

ولنشر ، فى ختام هذا الفصل ، إلى بعض المحاولات التى بُذلت لتوضيح الاتجاهات الرئيسية فى تطور الملكية . فباحث مثل فينوجرادوف (Vinogradoff) يميز ، على ما يبدو ، بين أربع مراحل رئيسية :

أولا : مرحلة تكون الملكية في يثبات قبلية وموطنية ،
 وثانيا : تطبق فكرة الحيازة (tenure) على ملكية الأرض ،
 وثالثا : نمو التملك الشخصي ، ورابعا : الحدود التي تفرضها
 الاتجاهات الجمعية في الأزمنة الحديثة على مثل هذا التملك .

ويلاحظ زومبارت Sombart في تاريخ الاقتصاد الأوروبي
 تناوبا منتظما بين الديمقراطية والأرستقراطية . وهو يوضح هذا
 التناوب المنتظم بالكلام عن الانتقال : (١) من الديمقراطية
 الاقتصادية في الاقتصاد الأوروبي البدائي إلى أرستقراطية الرعاة
 الرحل ، (٢) من نظام القرية إلى نظام الضيعة ، (Manorial
 system) . (٣) من الديمقراطية الاقتصادية في الصناعة
 اليدوية إلى الأرستقراطية الاقتصادية في العهد الرأسمالي . وإذا
 يعتقد أن هذا العهد الرأسمالي ستتلوه بدوره صورة ديمقراطية ،
 كما يتضح من نمو تأثير النقابات وتقدم الجمعيات التعاونية والآراء
 الجديدة عن التأميم والتشريع الذي يحد من حرية صاحب رأس
 المال . ويميز الماركسيون ثلاث مراحل رئيسية : المجتمع اللاطبقى،
 الذى لادرجات فيه ، وينتقل هذا إلى مختلف صور التمييز الطبقي ،
 ويعود في النهاية إلى المجتمع اللاطبقى . ويميز هوبوس في عرضه
 للتطور الاجتماعى ثلاث مراحل . فى الأولى يكون التباين
 الاقتصادى ضئيلا للغاية ، إذ تكون وسائل الإنتاج فى متناول

يد الجميع . ثم ينتقل هذا إلى نظام ذى تباين ، فيه الغنى وفيه الفقير ، قائم على مبدأ الخضوع والتبعية . ويتصف هذا النظام باتساع نطاقه إلى حد بعيد . ومع أنه يقوم نظريا على التعاقد الحر ، فإن الأحوال تبلغ فيه من التفاوت حدا يجعل الخضوع والتبعية باقيين على ما هما عليه . وفى المرحلة الثالثة يمكننا أن نلاحظ تأثير مبادئ سوف ينتج عنها ، إذا بلغت حد النضج ، الجمع بين التنظيم الصناعى الرفيع وبين حاجات الحرية الاجتماعية وتبادل الخدمات . والواقع أن لكل هذه الأحكام العامة قيمتها بالنسبة إلى عالم الاجتماع ، إذ يمكنه من تبين سمات بارزة معينة وسط حركة هائلة معقدة ، وعلى الرغم من اختلاف كل منها فى نظريته العامة ومنهجه ، ففيها من العناصر المشتركة قدر يدعو إلى الدهشة . على أنها تظل ، على أحسن الفروض ، ما أسميناه « مبادئ » وسيطة ، (middle principles) ، وقيمتها التنبؤية ضئيلة ، وذلك حتى يمين الوقت الذى نعرف فيه قدرا يفوق كثيرا ما نعرفه اليوم عن القوى الكامنة التى تؤثر فى التطور الاقتصادى والاجتماعى .

الوجه النفساني والوجه الاجتماعي للملكية :

من المسائل التي لا تزال مثارا للجدل بين علماء النفس، وجود ميل غريزي إلى الاكتساب والتملك عند الإنسان (١) ، ولكن الميل إلى التملك هو على أية حال ميل عظيم التعقيد . وترجع جذوره إلى حاجات أساسية عدة ، فالأشياء تغدو ذات « قيمة » عندما تشبع أو ترضي الحاجات أو الرغبات إما بطريق مباشر ، أو عن طريق عملية « تكيف » أو تلاؤم . ومن المعروف أن هناك أشياء قد لا تهم المرء في بداية الأمر ، ثم تصبح أو تطعم بالاهتمام ، إذ ترتبط بسلسلة من الحوادث التي تنتهي إلى الإشباع والإرضاء . وعلى هذا النحو قد تكون عادات التعلق بالنسبة إلى أشياء لا تكون لها جاذبية كامنة تدرك للوهلة الأولى . وفي كثير من الحالات يكون قوام اهتمامنا بالملكبة هو عادات التعلق هذه ، وفي حالات أخرى تتدخل مشاعر معقدة . فالأشياء التي ترتبط ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، بإشباع حاجات هامة ، تجمع حولها مجموعة من الاستعدادات الانفعالية ، تشمل بوجه خاص على انفعالات مقبلة ومذبذبة كالرغبة ، والأمل ، والخوف ، والقلق ،

وخيلة الأمل ، فضلا عن التمتع بالاكتساب والتلذذ بالسيطرة .
 لجميع الحاجات الأولية ، والجنس ، والغذاء ، والميول الجمالية
 والرغبة في المعرفة ، قد تستخدم كلها نواة لمشاعر التملك ، يعينها على
 ذلك الميل إلى الخلط بين الوسائل والغايات . وللحاجات الدائمة
 أو المترددة أهمية خاصة ، إذ تضيق على الأشياء التي ترتبط بها
 قيمة باقية . كل هذه المشاعر تتشابك تشابكا وثيقا بشعور الاعتداد
 بالنفس ، نظرا لأن السيطرة على الأشياء ، التي تتجاوز نطاق التمتع
 المباشر ، هي أمر لا بد منه في تنظيم الحياة وإشباع المرء لميوله
 الخاصة . وهكذا يكون التملك كامناً في حاجة الذات إلى ممارسة
 السيطرة على الأشياء ، والإحساس بالحرية في التمتع . والواقع أن
 دراسة الفقه المقارن تكشف لنا عن وجود ثلاث صور أصلية
 لاكتساب الملكية . فقد تؤخذ الأشياء التي تمتلك . من الطبيعة
 مباشرة ، أو تكون ناتجة عن العمل أو الجهد ، أو قد يحصل عليها
 بفرض المرء لقوته على غيره من الناس . وفي كل حالات الاكتساب
 هذه ، وفي الأخيرة منها على الأخص ، تتكشف ميول الإنسان إلى
 تأكيد ذاته . فالناس يتجهون إلى حب أشياء معينة ، إذا كانوا قد
 بذلوا فيها جهدهم ، وإذا كانت هذه الأشياء وسائل لإرضائهم
 بوجه عام ، وأهم من ذلك كله إذا كانت تكسبهم قوة على الطبيعة
 وعلى غيرهم من الناس . فليس ما يضيق على التملك ذلك الاندفاع

الهائل ، ويجعله أحد جذور الطموح ، هو النفع المباشر للأشياء ، بقدر ما هو ممارسة القوة ، وهي الممارسة التي تتمثل في هذه الأشياء ، والتي تعين هذه الأشياء على تحقيقها .

فالتملك ، إذا نظر إليه من الناحية النفسية ، ليس ناشئا عن حاجة مباشرة إلى الاكتساب والحيازة ، وإنما هو ناشئ عن تداخل ميول أخرى أساسية مع الاعتداد بالنفس وتأکید الذات . ووظيفة الملكية من الوجهة الأخلاقية هي أن تهی الظروف المادية لحياة حرة ، آمنة ، ذات غاية . ولكن إذا نظرنا إلى الأمر الواقع وجدنا أن معظم النظم الاقتصادية ، فيما عدا القليل منها ، تخفق في تحقيق هذا الهدف . وأسباب هذا الإخفاق تكمن بعمق في تاريخ الملكية وأسائها للنفس . والملكية بوصفها نظاما اجتماعيا ، تنكسب قوة ليس على الأشياء وحدها ، بل على الأشخاص أيضا عن طريق الأشياء . وهي قد أصبحت بوجه خاص أداة يستطيع بها من يمتلكونها أن يتحكموا في حياة من لا يمتلكونها وفي عملهم . ففي النظام الواسع النطاق في العالم الحديث حدث تركيز كبير للتملك ، بما نجم عنه اتساع المجال كثيرا أمام عنصر القوة أو السيطرة . كما أدى هذا النظام إلى المغالاة في تقدير قيمة الإنتاج ، واتجه ، بتشجيعه للتخصص ، إلى أن يسلب عمل معظم الناس تلك القيمة التي له من حيث هو وسيلة للتعبير عن أنفسهم ولتحقيق ذاتيتهم ،

(٢٢٣)

ونتيجة ذلك هي أنه ، فيما يتعلق بمجموع العمال ، لا يمكن القول بأن الملكية قد أدت وظائفها الاجتماعية الأساسية ، وهي إشعارهم بالطمأنينة والاستقرار ، وإرساء أسس الحرية والابتكار ، وخلق فرص التعبير الإيجابي عن القدرات . والمشكلة هنا ، كما هي في كثير من أوجه الحياة الاجتماعية ، هي وضع خطط للحد من ميل الطبيعة البشرية إلى تأكيد ذاتها وإلى السيطرة ، وتنسيق للجمع بين مقتضيات التنظيم الواسع النطاق ، وبين مطالب الحرية الاجتماعية .

لفصل السابع

مظاهر التطور العقلي

(١) التطور الأخلاقي :

يذكر القارىء أننا في بحثنا للعلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية ، قد ميزنا بين الأخلاق بمعناها الأخص ، وبين الدراسة الاجتماعية والنفسية للعادات الأخلاقية . فالأولى تبحث في صحة أو صواب أحكامنا الأخلاقية ، ومهمتها هي الكشف عن المسلمات الكامنة في أحكامنا الأخلاقية ، وصياغة المبادئ التي تجعل هذه الأحكام متسقة مع ذاتها ، متماشية مع المعايير التي يقبلها العقل .

أما الدراسة المقارنة للأفكار والعادات الأخلاقية ، فتختص ببحث الصور التي تبثدي بها هذه الأفكار والعادات في مختلف الشعوب أو العصور ، والوظيفة التي تحققها في تنظيم الحياة ، والقوى النفسية الكامنة فيها ، وعلاقاتها وارتباطاتها التاريخية . ولن نتحدث هنا إلا عن هذه المشكلة الأخيرة وحدها ، ولما كان

ميدانها عظيم الاتساع ، فسوف أقصر على مناقشة طبيعة التطور الأخلاقي بوجه عام ، وهل من الممكن أن نلح فيه اتجاهات عامة عن طريق الدراسة المقارنة .

ولنلاحظ منذ البداية أننا عندما نتحدث عن تطور للأخلاق لا نعني تطورها من شيء غير أخلاقي ، بل تطوراً في داخل مجال الأخلاق . فلكل المجتمعات المعروفة شرائعها في السلوك ، أي مجموعة القواعد التي تحض على ضروب معينة من الأفعال أو تنهى عنها ؛ وهي قواعد يدعمها ما يثيره الخروج عليها أو خرقها من استنكار . فضلاً عن ذلك فقد تبين أن الشرائع تنظم العلاقات الأساسية للحياة ، وأنها تتشابه في كل الحضارات المعروفة تشابهاً قوياً ، ولا تختلف إلا في مدى اتساع نطاقها فحسب . فكل شريعة معروفة تنهى عن قتل الإنسان ، والسرقه ، وتحض على الإحسان والسخاء والمساعدة المتبادلة واحترام الصدق^(١) . وفي كل الأحوال نجد أن القواعد المعمول بها في الحياة تقضى بالإخلاص والتعاون المتبادل . بل إن الأبحاث الإثنولوجية الأخيرة قد دلت على أن

(١) انظر كتاب :

Westermarck : Origin and Development of Moral Ideas.

وانظر أيضاً :

Ethical Relativity. p 197

أكثر الشعوب بدائية ، وهى تلك التى تعيش على الالتقاط والصيد ، لها شرائعها الأخلاقية التى قد تفوق فى بعض النواحي ما نجد من شرائع لدى شعوب أكثر تقدما فى نواح أخرى .

ويمكننا أن نميز بوجه عام بين اتجاهات رئيسية ثلاثة ، على شريطة أن نذكر أن التطور ليس متصلا ، وإنما يسير غالبا فى خطوط متباعدة ، ويتعرض لتيارات متعارضة ، تجعلها الاتصالات الحضارية . فى أول الأمر حدثت عملية تفرع أمكن بها أن يظهر بالتدريج اتجاه أخلاقى من بين سائر أنواع الإشراف الاجتماعى ، كالإشراف التشريعى والدينى . وثانيا حدث نمو فى المعقولة ، واكتسبت الأحكام الأخلاقية مزيداً من التنزه والحياد والعمومية ، وأصبحت المعايير العقلية تحل بالتدريج محل المخاوف السحرية والنفور أو التحيز الذى لا يقوم على أساس . وثالثا حدث اتساع لنطاق الأشخاص أو الجماعات التى تسرى عليها الأحكام الأخلاقية ، فكانت تلك هى بواكير العمومية الأخلاقية المطلقة .

ولكى نفهم طبيعة هذا التطور ، علينا أولاً أن نتأمل بإيجاز طبيعة الإلزام الأخلاقى كما يستشعره الضمير الناضج . فالضمير يبتدىء فى صورة نسق يشتمل على عناصر عقلية ووجدانية فى آن واحد . وليس الضمير وجدانا محددًا ، بل هو على الأصح شعور أو مجموعة

من المشاعر التي تشتمل في داخلها على ميول أو استعدادات انفعالية متعددة ، كالإبتهاج الهادئ إذا حققنا ما نرعى إليه ، والأسف إذا أخفقنا ، والخوف والتأنيب والحجل والغضب . غير أنه يشتمل أيضا على الاحترام والتبجيل والشرف والولاء . وهذه الاستعدادات ترتبط بنواحي رضانا وسخطنا ، وهذا الرضا وهذا السخط ليس مجرد صور لما نحب ونكرهه ، وإنما هو مزيج مركب من إحساسات وأحكام . فالإحساسات تسجل انسجام السلوك المقترح مع الحاجات العامة الشاملة لطبيعتنا ، أو عدم انسجامه معها . والحكم يؤكد ملاءمة هذا الإحساس أو صلاحيته ، وهو يعمل ، في صورته النامية ، وفقا لمعايير الاتساق والحياد والعدالة . وإنه لمن خطأ أن نرد الضمير إلى أى دافع أو شعور بعينه ، كالميل إلى التكتل أو التعاطف . وإنما الأصح أنه النتيجة أو الراسب الناشئ عن المجموعة الكاملة من الأحاسيس النزوعية ، عندما تكون قد كونت مركبا صالحا للعمل . وهذه المجموعة المنظمة من الدوافع وما يمكن فيها من أحكام الرضا والسخط ، هي التي يعبر عنها في حالة وجود الضمير بأنها هي حاسة الالتزام بالقواعد الأخلاقية ، وهي التي تنبعث منها تلك الطاقة التي لا بد منها لأجل السيطرة على الدوافع والرغبات المنحرفة .

على أن للإلزام الأخلاقي نوعان الثنائية لها أهميتها الخاصة بالنسبة

إلى عالم النفس الاجتماعى . فقيه من جهة شعور بالضغط ، وكأنه ناتج عن شىء فرض علينا من الخارج . وفيه أيضاً عنصر من الإهابة أو الجاذبية يلائم النفس ويجذبها وكأنه شىء يُقبل عن رضا . ولقد ذُكرت تعليقات متعددة لهذه الثنائية : فأرجعت إلى صراع بين الهوى والعقل ، أو بين الحب والكراهية ، أو الدوافع الاجتماعية وغيرها من الدوافع ، أو بين العقل الحر والعادات الآلية . والتفسير الذى أقترحه هو — بالاختصار — التفسير الآتى : فالمشكلة الأساسية للحياة الأخلاقية هى بعث النظام فى فوضى الدوافع المتضاربة والرغبات النائرة . غير أن القوى الباعثة للنظام تتكشف أولاً للضمير فى الاحترام الذى يحس به الفرد نحو القواعد التى تفرضها عليه الجماعة الاجتماعية . فضميره هو مستودع للمعتقدات الأخلاقية التى تؤمن بها الجماعة ، أو هو بالأحرى يشتمل منها على ما استوعبه عن طريق السلطة والإيحاء ، على الرغم من أن هذه المعتقدات قد تغدو فيما بعد شخصية بالنسبة إليه . مبذية على مثل العليا وواجبات يقبلها كما لو كانت مثله وواجباته الخاصة . فالنظام الذى يحققه الفرد فى داخل ذاته يعتمد أساساً على النظام الأكبر للجمتمع . ولكن من المهم جداً أن نلاحظ أنه لا يقوم بين النظامين أبداً أى تطابق دقيق . وسبب هذا التفاوت يكمن فى أعماق طبيعة التطور الاجتماعى .

والنظم الاجتماعية — بما فيها القواعد الأخلاقية — هي بوجه عام نتيجة لتكيف العلاقات الإنسانية تبعاً لحاجات الحياة . فإذا أخفقت النظم في أن تواجه ضغط الحاجات فإنها تنهار في النهاية عن طريق عملية تهدم وانهلال تدريجي ، بل قد تنهار نتيجة لإصلاح مدير مرسوم . غير أن عملية التكيف هذه هي أبعد ما تكون عن الآلية ، أو عن الكمال . فالحاجات الاجتماعية بدائية ومتعارضة ، وليس هناك ذهن اجتماعي يمكنه أن يدركها في كليتها ، أو يهتدى إلى خطوط تحققها المنسجم . فالتغير الاجتماعي يسير أساساً في المجتمعات المتقدمة ذاتها ، في طريقه غير الواعي ، ولا يستجيب أبداً لحاجات الجماعة على نحو دقيق كامل ، وفضلاً عن ذلك فكلما تقدمت المدنية ازداد التفاوت والتنوع بين مراتب المجتمع ، وقد تكون الحاجات التي تفرض نفسها هي حاجات طبقة معينة أو جزء مسيطر من المجتمع ، أكثر مما هي حاجات الجماعة بأسرها . وعلى ذلك فليس في تطور الأخلاقية ، تكيف آلي مع حاجات كل الأفراد ، بل إن هناك ثغرة بين مقتضيات النظام في داخل الفرد والنظام خارجه . وهذا يعمل جزئياً شعور الضغط الذي يعبر تعبيراً غامضاً عن الافتقار إلى الانسجام بين المجتمع والفرد . وقد يشتد عدم الانسجام إلى حد بعيد عند تعدد الجماعات داخل المجتمع الأكبر ، وما يستتبعه ذلك

من تضارب مشاعر الولاء . وهناك أصل آخر لعنصر الصعوبة والضغط في الإلزام، يرجع إلى أن المفاهيم التي يستخدمها الفرد في محاولة التوفيق بين الغايات والأهداف المتضاربة هي مفاهيم غامضة تفتقر إلى الاتساق . ولا شك أنه لو وجد ذهن عاقل تماماً ، كالإرادة الخالصة التي يقول بها كانت (Kant) لاستجاب تلقائياً لمطالب الأخلاقية ، ولما شعر بصعوبة في قبولها . أما المفاهيم التي ليس لها إلا قدر معين من التحديد ، والتي تتشابه على نحو غير كامل على الإطلاق مع حياتنا الانفعالية والاندفاعية ، فلا ينتظر منها أن تقضى على كل تعارض ، أو تضمن الانسجام التام .

إن تطور الأخلاق التام لا يتبع في سيره خطاً واحداً ، فهو يتأثر تأثراً قوياً بنمو النظام الاجتماعي العام ، وبالعوامل الاقتصادية والسياسية ، وبالمعتقدات الدينية والتقدم العقلي الشامل ، وهو مثل هذه العوامل كلها معرض للانحراف والتقهقر . ومع ذلك فإذا ألقينا على الموضوع نظرة عامة ، وتأملنا الإنسانية في مجموعها ، ففي وسعنا أن نلح الاتجاهات التي لاحظناها من قبل . وهذا التطور يمكن ، من وجهة نظر معينة ، أن يعد عملية اصطبغ بها الضمير بالصبغة الفردية الباطنة . وفي وسعنا أن نتبع هذه العملية في التفرع التدريجي للأخلاق من القانون ،

وفي ظهور الفكرة القائلة إن الخير قائم بذاته ، مستقل عن
الجزاءات الخارجية . كما يمكننا أن نجد ما ممثلة في الخلافات
المتجددة دواماً ، بين الأخلاق التقليدية بما فيها من اتجاه إلى
السلطة وتأكيده لفضائل الخضوع والطاعة ، وبين أخلاق الأنبياء
وأصحاب الدعوات الثورية الذين يدعون إلى مثل أعلى بعيد عما
هو شائع متعارف عليه ، والذين يبنون دعوتهم على ما للحياة
الخيرة من جاذبية كامنة . وما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد ،
تأكيد دعاة العبرانيين «لواجبات القلب» ، ونقاء الضمير ،
والمسؤولية الشخصية التي تنصب على التفكير مثلاً تنصب على
الفعل ، ونمو مذاهب اليونانيين التي ظهرت في القرن الخامس ،
والقائلة إن النفس البشرية هي الحكم الأعلى في الأخلاق .
ولا شك في أن المجموع العام للإنسانية لم يستوعب هذه الدروس
بعد . فلا يزال قدر كبير من الأخلاق خاضعاً للعرف والسلطة .
كما أن العلاقات بين ما هو قانوني وما هو أخلاقي تختلف اختلافاً
هائلاً بين الشعوب ، بل إن الشعب الواحد قد يتراوح بين
الإصرار على حرفية القانون ، والالتجاء إلى الضمير الفردي
الباطني . ويبقى بعد ذلك أن نقول إن النظرة الأخلاقية البحتة ،
أي تلك التي تعتبر الأفعال من حيث مدى مساهمتها في القيم
الكامنة ، قد ظهرت بشكل واضح خلال مجرى التطور الأخلاقي ،

وإن كنا لا نستطيع أن نقدر مدى قوة هذه النظرة أو شمولها .
 ويمثل هذا التميز المتزايد للأخلاق أيضاً في التاريخ المعقد
 الذى مرت به العلاقات بين الدين والأخلاق . ففي الديانات
 الساذجة تظهر فكرة القداسة بصورة غير واضحة أو متميزة ،
 ويمتلىء العنصر الأخلاقى فيها بالمخاوف والسورات السحرية .
 أما فى المراحل العليا فإن الآلهة تزداد اتصافاً بالأخلاقية ،
 ويُنظر إلى ما هو إلهى على أنه تجسد للقانون الأخلاقى . وفى
 المراحل التى تلى ذلك فى الرقى ، تنجح القواعد الأخلاقية إلى
 التحرر من الجزاءات الدينية ، وإلى المطالبة بأن يكون لها كيانها
 الخاص . بل إن الأخلاق وغيرها من القيم ، بعد أن كانت تبني
 على السلطة الإلهية ، تعد عندئذ ظواهر تقدم أسطح برهان على
 حقيقة الألوهية . وهكذا تتأكد بالتدريج ، فى التفكير النظرى
 الحديث ، وفى السلوك العملى إلى حد ما ، أولوية الأخلاق على
 الدين واستقلالها عنه . بل إننا نستطيع أن نتابع حركة تحرر
 الأخلاق من اللاهوت فى تاريخ الحياة والفكر الصينى أيضاً ،
 وفى البوذية بصورة أخرى .

ويرتبط بظهور الموقف الأخلاقى المتميز ، ازدياد معقولة
 الحكم الأخلاقى . ففي الأخلاق البدائية ، كانت العناصر السحرية
 هى السائدة . فالشروء التى تنتج عن أفعال معينة ترد رداً غامضاً

إلى المانا Mana،^(١) التي توجد في هذه الأفعال . وهكذا تكتنف الأخطار الغذاء المحرم ، ويكون في الكلمة الساذجة شيء مؤذ ، وتكون في اللعنة التي يستنزلها الغريب الذي رفض المرء أن يستضيفه قوة خفية ، وتجمع كثير من أنواع المخاوف حول العلاقات بين الجنسيتين . ومن هنا كان الحكم الأخلاقي البدائي ينظر إلى العمل أكثر مما ينظر إلى النية والقصد ، ولو أن بعض الشعوب الهمجية تميز فعلا بين العمل المقصود والعمل غير المقصود^(٢) . وإذا يندو الحكم الأخلاقي صادرا عن مزيج من التفكير ، فإنه يصبح أكثر نزاهة وحيادا ، وينصب على شخصية الفاعل أكثر مما ينصب على النتائج الحقيقية لأفعاله ، وتقل سيطرة الأهواء الانفعالية عليه . وفضلا عن ذلك ، فإن سنن العرف تتعرض لاختبار نقدي ، وتبذل محاولة لإيجاد أساس لقواعد السلوك يارجاعها إلى غايات ومقاصد يستطيع العقل أن يجد فيها

(١) هي فكرة ترجع في الأصل إلى الشعوب التأخرة في منطقة المحيط الهادئ ، ثم أصبحت تطلق على المتفادات السحرية لدى سائر الشعوب التأخرة . وهي بوجه عام تنمى قوة غير مادية تؤثر على العالم الخارجى وعلى الإنسان ، وتقوم بالأفعال التي يحجز عنها الإنسان عادة ، وتأثيرها يكون خيرا أو شرا . وفي منهاها العلى يقصد بها القدرة التي تزودها الشعوب البدائية إلى الأشخاص والأشياء المقدسة . (المترجم)

قيمة كامنة . ونستطيع أن ندرك وجود هذه الأخلاق الأعمق ،
والأكثر معقولة في التعاليم التي للديانات الروحية ، وفي حركات
التفكير الفلسفي . وبالإجمال ، فعلى الرغم من أنه يستحيل أن
نحدد مدى أهمية عنصر التفكير العقلي في الأخلاق الشائعة بين
المجتمعات الكبيرة في العالم الحديث ، فإن أى متخصص في
الدراسة المقارنة للأخلاق لن يجادل في أن الأخلاق قد أصبحت
في اتجاهها العام ، أكثر اعتماداً على التفكير العقلي .

وأكثر الاتجاهات وضوحاً في التطور الأخلاقي ، هو اتساع
نطاق الأشخاص الذين يعتبر أن الأحكام الأخلاقية تنطبق
عليهم . وكما قال جرين (T. H. Green) ليس شعورى بواجبي نحو
جارى هو الذى تغير ، بقدر ما تغيرت الإجابة العملية عن السؤال :
من يكون جارى ؟ فالأخلاق البدائية كانت أخلاق مجموعة معينة ،
والإلزامات الأخلاقية تقتصر فيها على أعضاء المجموعة . وعندما
تتسع المجموعة يتسع نطاق الحقوق والواجبات الأخلاقية ، غير
أن من المؤسف أن الامتيازات الطبقية تنشأ معها . فهنا تظهر
أخلاق مختلفة للطبقات في داخل المجتمع ، وتحل أنواع مختلفة
من الولاء ، قائمة على أساس خضوع الأضعف للأقوى ، محل
المساواة الأولية التي تتميز بها المراحل السابقة . على أننا نستطيع
أن نقول بوجه عام إن نطاق التعاطف قد اتسع ، وروح التزم

قد دعمت ، ولو أن من الجلى أن أخلاق المجموعة تظل قائمة في أعلى المراحل ، وأن روح الوحدة داخل المجموعات الكبيرة في العالم الحديث تظل باقية ، بل تقويها كراهية الأجني والخوف منه .

وخير مجال يُدرس فيه الاتجاه نحو العمومية الأخلاقية ، هو تطور الأديان الروحية والاتجاهات الحديثة نحو الروح الإنسانية . فالأديان الروحية تتجه بذاتها إلى العمومية . وهي تنهى عن الثأر ، بل عن الحرب ، وتحض على التضحية بالنفس ، وعلى العطف والحب . على أن هذه الأديان ، عندما احتكت بالنظم الفعلية الموجودة ، كان عليها أن تنتهي إلى حل مع ذلك المزيج من الحب والكراهية ، ومن العدالة والعدوان ، ومن إخضاع الذات وتأكيد الذات ، وهي مقومات الأخلاق السائدة بين الجماعات السيئة التنظيم ، التي تشابك في صراع مرير من أجل البقاء . ولقد انصفت التسويات التي انتهت إليها الأديان بالصحة الظاهرية في الشكل أكثر مما انصفت بأصالة الروح ومع ذلك فإن نظرتها الأخلاقية العميقة تظل عملاً مجيداً حققته الروح البشرية ، وقد يصل إلى الاكتمال فيما بعد .

أما الحركة الإنسانية فتغشاها اليوم سحابة . ومع ذلك فلا يمكن أن يشك أحد فيما ساهمت به . فهي قد تغلغت في كل نواحي

الأخلاق العملية — مثل مشكلة الانقسام الطبقي والعنصرى ، ومركز المرأة ، ومعاملة المجرمين ، وحقوق التجمع ، والمساواة الدينية . بل إن لها تأثيرها حتى في مجال العلاقات الدولية . وربما كانت أكثر المشاكل إلحاحاً أمام الأخلاق المقارنة وعلم الاجتماع ، هي الإجابة عن السؤال : هل تستطيع المثل العليا للحركة الإنسانية أن تتحقق على نطاق عالمي ، أم أن ما يحدث في التاريخ البشرى هو مجرد إحلال للصراع بين جماعات كبيرة محل الصراع بين جماعات صغيرة ، واستبدال أخلاق الأمة بأخلاق القبيلة ؟

إن اتجاهات التطور الأخلاقي التي تتبعناها بإيجاز ليست بطبيعة الحال مستقلة . فازدياد تفرع الأخلاق وتخصصها ينطوي على صبغها بمزيد من الصبغة العقلية ، وهذه الصبغة العقلية ، تؤدي من الوجهة المنطقية إلى تطبيق القواعد الأخلاقية بروح من المساواة والنزاهة على كل البشر أياً كانت جنسيتهم أو طبقتهم أو عقيدتهم (وإن كانت هذه النتيجة ، للأسف ، لا تطبق عملياً بالضرورة) . فإذا تأملنا ما هو واقع بالفعل ، وجدنا التطور غير تام في كل هذه الاتجاهات . فلا البصيرة الأخلاقية ولا القدرة على التعاطف الإنساني ، برهنت — حتى يومنا هذا — على قدرتها على أن تحل المشكلة الأخلاقية على نطاق عام يشمل العالم بأسره . والأمر الذي لا شك فيه هو أن العقل قد أخفق نسيباً

في أن يلهمنا تلك الحماسة التي لا يمكن بدونها أن يتحقق شيء عظيم أو رفيع .

(ب) التطور الديني :

علينا أن نميز في دراسة الدين — مثلما ميزنا في دراسة الأخلاق — بين المشاكل المتعلقة بنشأة الديانات ووظائفها ، وبين المشاكل المتعلقة بصدقها . فصدق المعتقدات الدينية أو حقيقتها أمر تختص به الميتافيزيقا . أما نحن فلا يهمننا في هذا المجال إلا الدور الذي تسام به المعتقدات والشعائر الدينية في الحياة الاجتماعية ، والطبيعة العامة للتطور الديني . وقد بحث هذه المشكلات بالتفصيل في علم الأديان المقارن ، الذي أصبح اليوم فرداً عظيم التقدم من فروع علم الاجتماع ؛ وإنا نحيل القارئ إلى المؤلفات المشهورة التي أصبحت الآن في متناول أيدينا ، إذا أراد وصفاً وتصنيفاً للأنماط الرئيسية للدين ، كما تتمثل في العقيدة والعبادة . وسوف نقصر هنا على معالجة بعض أوجه علم الاجتماع الديني فحسب .

لقد بذلت لتعريف الدين محاولات لا حصر لها ، غير أنه لم تلق أية واحدة منها قبولا عاماً . ومنشأ الصعوبة يرجع ، ضمن ما يرجع إليه ، إلى أن الدين قد سار في عملية تطور هائلة ، فأصبح

يتعين على التعريفات أن تعبر عن أعلى صورة للدين وأدناها في آن واحد . على أن من الممكن التغلب على هذه الصعوبة إلى حد ما ، بوضع تعريف يتضمن حداً أدنى ، كذلك الذى أتى به تيلر (Tylor) ، على أن تكون الألفاظ المستخدمة فيه من الاتساع بحيث تكفى للتعبير عن تجارب تفتنى إلى مستويات مختلفة . غير أن هناك صعوبة أخرى أعمق ، ترجع إلى أن الدين يتضمن علاقة بين الفرد أو المجموعة وبين « شيء » ، أو كائن لم يثبت بعد أنه مطوَّع للتعريف بالألفاظ التى يفهمها العقل . وعلى ذلك فليس فى وسعنا ، حين نعرِّف الدين ، إلا أن نبحث فى وجه واحد من أوجه هذه العلاقة ، وهو ذلك الوجه الذى يتضمنه موقفنا نحن من هذا الكائن . وإننا لنميل بالفعل إلى أن نعزو إلى هذا الكائن تلك الخصائص التى يتضمنها ويقتضها سلوكنا بالنسبة إليه ، وبهذا نرضى ونشبع فكرتنا عما هو إلهى أو مقدس . وينبغى بناء على ذلك أن تعريفات الدين تبرز طبيعة الانفعالات أو المشاعر التى تحدد الموقف الدينى ، والأفعال الظاهرة فى العبادة وأداء الشعائر ، وهى الأفعال التى تتجسد فيها هذه المشاعر ، كما تبرز كذلك المعتقدات التى تكون إطارها الذهنى . على أنه ينبغى أن نذكر أنه على الرغم من أن تأمل الدين من هذا المنظور الثلاثى ، أى الموقف الانفعالى ، والعبادة ، والاعتقاد ، يفيد

في أعراض المقارنة ، فليس معنى ذلك على الإطلاق أن العناصر الثلاثة ضرورية معاً ، بل لقد ذهب البعض إلى أن الاعتقاد الجازم والعبادة ليسا ضروريين للدين .

إن الموقف الديني يتضمن ، على ما يبدو ، نوعين من الانفعالات : تلك التي ترتبط بالعسر والفشل ، وتلك التي ترتبط بفيض السورة وامتلائها . والنوع الأخير ، الذي تنتهي إليه كل الانفعالات السارة ، لم يعالجه الباحثون في علم النفس الديني عادة ، مع أن له على ما يبدو أهمية غير قليلة . فمن المحتمل أن قدراً كبيراً من الشعائر يرجع إلى فيض النشاط الغريزي وامتلاء الروح . وفي مستوى أعلى من هذه ، نجد لذات التجربة الصوفية . على أن الانفعالات المتعلقة بالعسر والفشل أوضح في الأحيان التي ينهار فيها نظام الحياة اليومي الرتيب ، والتي تضع فيها الثقة ، تنشأ الحاجة إلى شيء يمكن أن يلوذ المرء به أو أن يلتجئ إليه . وإلى هذا تنتمي مشاعر عدم الاكتفاء ، والتواكل ، والنقص ، والجهود التي تبذل للتغلب على هذه المشاعر ، ولإعادة الثقة بالإذعان عن رضا لقوة هائلة ، بل قد يكون بالاستسلام والقبول والإيمان بأن العالم معنا على نحو ما ، وليس ضدنا . وقد يتخذ هذا الشعور ، في المستوى الفلسفي ، شكل إيمان متحمس بأن النظام الأخلاقي يتغلغل على نحو ما في النظام الكوني ويتخلله ،

وبأن ما في تجربتنا المتناهية من حيرة وتناقض سوف ينحل في ضوء بصيرة أعمق . وتبعاً لنا كيد فكرة حلول الله في العالم أو علوه عليه ، تقوم فكرة الحرية في العالم أو التحرر من العالم . فالمرء يهرب من الصراع والحيرة إذا أدرك ضآلته ، وإذا آمن مستسلباً بتلك القوى الغامضة التي توجد فيما وراء عالم الظاهر ، أو إذا اتحد اتحاداً صوفياً مع تلك القوى ، فيشعر عندئذ بمزيد من الحرية الإيجابية والنشوة ؛ وبين هاتين مرحلتين وسطي ، هي الثقة بالله ، التي يبدو أن فيها اعترافاً بنقص الفرد ، يصاحبه شعور بأن للفرد في نهاية الأمر قيمة .

وهكذا يتبين لنا أن التجربة الدينية تنتقل ما بين قطبي الخوف والأمل ، والشك والإخلاص ، والارتكان والحرية ، والشعور بالعجز والشعور بالقوة . وإن الدين لينشأ قبل كل شيء استجابة لهذه الحاجات الانفعالية . وفي العقيدة والطقوس تعباً هذه الانفعالات والمعتقدات المرتبطة بها ، وتركز على نحو رسمته التقاليد أو فرض من الخارج ، ووضع له أسلوب منظم . وترتبط الطقوس عامة بمواقف حاسمة في حياة الأفراد أو الجماعة ، كال ميلاد والمرض ، والموت ، وانخراط الشباب في سلك الحياة الاجتماعية ، أو بحوادث الحياة الاقتصادية ، كالبنز والحصاد ؛ كما أن مناسبات الاتصال أو النزاع القبلي تؤدي فيها طقوس يقصد منها تخفيف التوتر وإضفاء الثقة . ففي كل العصور وبين جميع الشعوب ، نجد أن

العناصر غير المتوقعة في المواقف الحرجة في الحياة هي التي تكون النقط المركزية للشعائر . وعندئذ تؤدي الطقوس إلى الراحة، إما عن طريق زيادة القوة المقدسة أو تركيزها مباشرة ، أو بإبعاد أخطار ممكنة ، أو في مرحلة الصلاة ، وهي مرحلة عالية ، يعطاء الفرصة للتركيز الباطني والاستلهام . ولما كانت الطقوس ترجع في الأصل إلى حاجات انفعالية ، كانت من أجل ذلك وسائل لتصريف الانفعالات ، ولكنها أيضاً وسائل لإعلائها ، وإن كان ينبغي أن نذكر أنها قد يصبح لها من الرتبة ما يجعلها تفقد ما كان لها في الأصل من قيمة وقدرة .

أما من الوجهة المعرفية ، فالدين يتعلق بتلك النقاظ والإشكالات التي تكون ، عندما تصبح واضحة التحديد ، موضوع الميتافيزيقا . ومن هذا القبيل ، التقابل بين الحقيقة والظاهر ، وبين الثابت والمتغير ، وبين الأزلي والفاني . وتواجه ديانات العالم تلك الإشكالات التي تنشأ على هذا النحو ، بتصور نظام روحي كامن من وراء نظام التجربة الشائعة ، وتفسر العلاقات بين العالمين على أوجه مختلفة .

ففي الأديان التوحيدية يكون الاتجاه العام إلى الثنائية ، إذ يُتصور الله على أنه عال ، وخارج عن العالم الذي هو خالقه

ومنظمه . أما فى الأديان القائلة بحلول الله فى العالم ، فالإنجاء يكون إلى الوحدة ، إذ يُنظر إلى عالم التجربة المألوفة على أنه هو المظهر الخادع للنظام الروحى الأعظم . وفى حالات أخرى كالبودية ، قد يكف الدين عن البحث وراء الحقيقة النهائية ، ويلتزم لاضطرابات التجربة وضعائها حلاً فى نظام عملى للحياة ؛ يقوم على نظرة صبغت بالحزن والعطف الرقيق ، تهدف إلى خلاص الكل . وعلى ذلك فالفكرة الزوجية يصبح محتواها أكثر تحديداً ، إما عن طريق التقابل المادى ، أو مع المتناهى والجزئى والمركز حول ذاته . وفى الأديان العليا يزداد الوجه الأخلاقى أهمية ، وينظر إلى الإلهى على أنه تركيز للقيم العليا . وكل هذه الأديان تحض على حياة مثالية ، وعلى النظر إلى العالم على أنه المقر الممكن لهذه الحياة المثالية . وهذا المثل الأعلى يمكن أن يتوصل إليه بالعزوف وبقهر الحواس ، وبكل ما ينم عن ضبط النفس ، ومن هنا كان عنصر الزهد فى الأديان الروحية . غير أن من الممكن أن يتأكد الجانب الاجتماعى للعنصر الروحى ، كما فى النزعة الإنسانية الحديثة ، أو فى الكنفوشيوسية ، التى تنظر إلى النظام الاجتماعى على أنه خير فى ذاته ، وترى أن الخدمات التى يؤديها هى فى ذاتها ، وفى طبيعتها ، مرغوب فيها .

ويبدو أن فى كل الأديان العليا إيماناً بإمكان الوصول إلى

حالة من الرضا الكامل الدائم . ولما للنفس في الأسطورة ، والعقيدة ، والعبادة ، صوراً رمزية لهذه الحقيقة أو الإمكانية القصوى . وهذه الصور تتباين في شكلها وجوهرها تبعاً لمستوى الحضارة ، والتغير في معايير القيم ووسائل تعبيرنا عنها ، وترتبط خاصة بالتغيرات في المعرفة وفي السيطرة على القوى الطبيعية . ففي المراحل القديمة للدين كانت الحاجات الأولية للبشر ، أى تلك التى تتعلق بضروريات الحياة ، تلعب الدور الرئيسى بالضرورة . وبازدياد تقدم معرفتنا بالقوى الطبيعية ، تعلمنا أن نسيطر عليها بوسائل طبيعية ، أى يبحث مفصل لأسبابها وظروفها . وهنا يفقد تصور الله على أنه قوة شيئاً من أهميته ، ويصبح التأكيد منصباً على تصور الله بوصفه مصدراً للقيم ، أو بوصفه الكائن الذى تتمثل فيه كل القيم ، بل قد تصوره على أنه ذلك الذى تتحقق بواسطته القيم تدريجياً .

لقد فسرنا الدين هنا بأنه ينشأ عن حاجات البشر ، ويقدم طريقة أو طرقاً لإشباعها . ولكن من المهم جداً أن نتذكر أن هذا الرأى عن الدين لا يتضمن فى ذاته أى تقدير للنجاح أو للإخفاق للدين أو الأديان فى بلوغ هذه الغاية . فالدين ، شأنه شأن كل النظم الاجتماعية الأخرى ، قد أدى إلى إشباع حاجات ، وبين غير أنه كان يعكس أيضاً الصراع بين مختلف الحاجات ، وبين

حاجات الجماعات المختلفة قبل كل شيء . فمثلا كان الدين أداة قيمة في رعاية روح الوحدة القبلية أو الوطنية وحفظها . ولكنه إذ فعل ذلك ، قد أضنى أيضا قداسة على الأثانية الجماعية الويلة ، التي كانت لإحدى العقبات الكبرى في سبيل تحقيق وحدة أشمل .

وفضلا عن ذلك فإن أخلاق إنكار الذات التي أكدتها الأديان الروحية ، ربما كانت عظيمة الأهمية من حيث أنها احتجاج على العنف والوحشية ، ولكنها أدت في كثير من الأحيان إلى شل نشاط الإنسان ، كما أدت الدعوة إلى الخيرية الشاملة إلى التستر على حالات كانت تختفي فيها أبسط أنواع العدالة . وكثيرا ما حدث حين أكدت الأديان أولوية العنصر الروحي ، أنه إما أن انفصلت الأديان عن الاتصال بالعالم الواقعي ، وإما أنها أسلمت مقاليد أمورها إلى سلطات دينوية ، مما أدى بها إلى التسليم في أمور تخالف أسس تعاليمها ذاتها — ويشهد بذلك موقف الكنائس من الحرب والعبودية ورق الإقطاع .

وفضلا عن ذلك فإن دعوى الدين بأن له بصيرة تعلو على المعتاد قد استغل كثيرا في الماضي للوقوف في سبيل البحث العقلي ، وأثار ادعاء مضادا له ، من ناحية الفكر العلمي ، بأنه كاف لتفسير كل شيء ، وهو ادعاء قد لا يقل عن الأول تطرفا . وأخيرا ، إذا كان الدين مصدرا للسلم والجهود الرفيعة ، فقد ألهم أيضا مخاوف مريضة وفضائح بشعة ، وإذا كان قد مكن

الكثيرين من اكتساب تبصر أعمق ، فقد عمل أيضا على تشجيع زعم خادع ، هو زعم الاحتكار الروحي ، والتعصب العنيد ، على نحو لانكاد نجد له نظيراً في أى مجال آخر من مجالات النشاط الإنسانى .

(ج) التطور العقلى (١):

استرعى الدور الذى يساهم به التطور العقلى فى نمو المجتمع أنظار علماء الاجتماع منذ وقت بعيد . فقد رأى (Buckle) فى ازدياد معرفتنا بالطبيعة المصدر الأساسى للتقدم . ونظر كونت (Comte) إلى قانون التطور الذهنى الذى وضعه على أنه القانون الأساسى لعلم الاجتماع . واعتقد مل (Mill) أن التاريخ وما تعلمه عن الطبيعة البشرية يوضحان لنا سوياً أن العامل البارز أو الأهم فى التقدم هو « حالة الملكات الفكرية للبشر ، أى الآراء التى وصل إليها البشر عن أنفسهم وعن العالم المحيط بهم . وسوف أتناول مشكلة العلاقة بين التطور الذهنى والتطور الاجتماعى فى

(١) تكون المسائل التى تناقشها تحت هذا العنوان جزءاً من فرع خاص لعلم الاجتماع يسميه الكتاب الألمان: علم الاجتماع المرفى (Wissenssoziologie) - انظر المقال الهام المتعلق بهذا الموضوع بقلم كارل مانهايم (Karl Mannheim) فى «المعجم الموجز فى علم الاجتماع» (Handwörterbuch der Soziologie)

الفصل الختامى من هذا الكتاب . وعلينا أولاً أن نتساءل : ما هو قوام عملية النمو العقلى هذه بوجه عام ؟ وهل فى وسعنا أن نلاحظ فيها أى اتجاه أو خيط منتظم ؟

ربما كان أوضح مجال يمكننا فيه أن نتبع نمو المعرفة بسهولة ، هو السيطرة المتزايدة التى يكتسبها الإنسان على قوى الطبيعة . فالتقدم فى هذا الاتجاه كان أكثر اتصالاً وانتشاراً من أى تقدم آخر ، وقد زادت سرعته فى المدينة الحديثة إلى حد هائل . وكان قوام هذا التقدم أساساً هو القدرة على تسخير الموارد الطبيعية — سواء منها الظاهر والخبى — فى الأغراض البشرية . ولقد كان أقدم البدائيين الذين لدينا عنهم أية معرفة ، يستخدمون هبات الطبيعة بحد أدنى من التحوير . ففما يعلو على مستوى ملتقطى الغذاء ، كان الناس لا يستخدمون ما تنتجه الطبيعة فحسب ، بل يستخدمون أيضاً القوى المنتجة للطبيعة ، كما هو الحال فى تربية الحيوانات وفى الزراعة مثلاً . وتنتقل هذه المرحلة فى المديناك القديمة ، إلى مرحلة تستخدم فيها القوى الظاهرة للطبيعة استخداماً واعياً من أجل تحوير الموارد الطبيعية ، كما هو الحال مثلاً فى الزراعة الكثيفة ، وفى استخدام المعادن والآلات البسيطة ، كالعجلة ، والبكرة أو الملفاف ، والرافعة ، والمسمار المحورى أو البريمة ، وما يعادل ذلك — وربما يفوقه — أهمية ، اختراع الكتابة ،

التي يسرت قيام الحكومات على نطاق واسع، وجعلت من الممكن أيضاً بناء أول عناصر المعرفة المنظمة . وأخيراً ففي العصر الحديث تبذل محاولات للبضى فيما وراء الخصائص السطحية للعالم المادى ، ولاكتساب سيطرة متزايدة على الطاقات الكامنة . وكان هذا التطور أوضح ما يكون فى العلوم الطبيعية أو للمادية وفى الفنون الصناعية التى تعتمد عليها ، غير أن العلوم التى تبحث فى الحياة والذهن والمجتمع قد أحرزت كذلك بعض التقدم .

على أن السيطرة على البيئة ليست هى المظهر الوحيد للتطور الذهنى ، ولا هى الاتجاه الوحيد الذى يتصل فيه هذا التطور بالتطور الاجتماعى . فقد تتبعنا هذا التطور الذهنى من قبل فى ميدان التفكير والسلوك الأخلاقى الدينى ، كما انعكس فى نمو العلوم البحتة التى سارت شوطاً بعيداً فى بحثها لذاتها ، دون أن تكون لها إلا صلة ضئيلة بنمو الفنون الصناعية ، وانعكس فى تطور المذاهب الفلسفية كذلك . ولقد اعتقد كونت (Comte) أن فى وسعه أن يلمح خلال هذه الحركة الهائلة نظاماً مطرداً فى التعاقب ، صاغه فى قانونه المشهور ، قانون المراحل الثلاث ، وعلى الرغم من أن الكثيرين من علماء الاجتماع لا يأخذون اليوم بهذا القانون فى صورته الأصلية ، فإن معظمهم يترفون بأنه على أقل تقدير يعبر بالفعل عن سمات بارزة فى الحركة العامة

للفكر ، ولهذا كان بحثه ضرورياً ونافعاً في تقدير مركزنا الحال . وهذا القانون يابحاز يؤكد . أن كل فرع من فروع المعرفة قد مر بثلاث مراحل ، المرحلة اللاهوتية أو الخيالية ، والمرحلة الميتافيزيقية أو التجريدية ، والمرحلة العلمية أو الوضعية . ففي المرحلة الأولى يهتم الناس بمشاكل أصل الأشياء وغايتها ، ويتجه ميلهم إلى التماس حل في قوى فوق الطبيعة ، متفاوتة في العدد ، وتبلغ في آخر الأمر ذروتها في الصور المختلفة لعقائد التوحيد . وفي المرحلة الميتافيزيقية يظل الناس منهمكين في السعى إلى المعرفة المطلقة . وهم لا يزالون على اعتقادهم بأن في وسعهم الوصول إلى الطبيعة الأولى للأشياء ، وإلى غاياتها النهائية ، غير أن القوى فوق الطبيعية تستبدل بها هنا كيانات أو ماهيات ، وتجريدات يضاف عليها وجود قائم بذاته . وهنا أيضاً نجد مراحل عدة ، تبلغ ذروتها في تصور كيان أعلى واحد للطبيعة . وأخيراً ، في المرحلة الوضعية ، يتخلى الإنسان عن السعى وراء العلل القصوى والغائية ، ويركز اهتمامه في الملاحظة التفصيلية المدققة للحقائق ، وعلى وضع القوانين ، أى علاقات التشابه والتعاقب الثابتة . والمعرفة الوضعية تعترف بأنها نسبية ، يتحكم فيها ماقى متناول أيدينا من أدوات ، وتتحكم فيها مرحلة التطور الاجتماعى بوجه خاص وليس هدفها هو الوصول إلى حقيقة نهائية ، وإنما هو زيادة رفاهية الإنسان .

وهناك مجموعات مختلفة من الظواهر ، وبالتالي مجموعات مختلفة من العلوم . وهذه العلوم تصل إلى المرحلة الوضعية في أوقات مختلفة ، وكل الاحتمالات تدل على أن قوانين العلوم المختلفة ليست قابلة لأن يرد بعضها إلى البعض . ومع ذلك فهناك وحدة في المنهج بين كل العلوم الوضعية ، تجعل من هذه العلوم أساساً صالحاً لوحدة البشر جميعهم . وما تجدر ملاحظته أنه بينما يشتد خلاف الرأي في كل شيء آخر يوجد اتفاق متزايد في كل المسائل التي وصلت إلى المرحلة الوضعية .

على أن هذا الإطار العام يتعرض للنقد في نواح عدة . فأولاً ، نلاحظ أن المراحل الأولى للبعرة يصعب تفسيرها كلها عن طريق القول بالقوى الحيوية ، أو الإشارة إلى ميل كامن مفروض يضيء صفة الشخصية على الأشياء الطبيعية . فمن جهة ، نجد لدى الجماعات البسيطة معتقدات وأفعالا سحرية كثيرة فيها التجاء إلى قوى لا شخصية خفية ، ومن جهة أخرى ليس من الثابت على الإطلاق أن كل الآلهة قد استحدثت من أرواح بشرية . وفضلاً عن ذلك ، فإن الميل إلى إضفاء صورة الشخصية البشرية ليس عنصراً قائماً بذاته في ذهن الإنسان ، وإنما هو مجرد مثل لما يتم من التفسير والتعليل ، أى ربط العناصر المختلفة للتجربة . وفي كل تفسير بالقوى الروحية لا نفعل شيئاً سوى استخدام التجربة التي

لدينا عن أحوالنا الذهنية من أجل جعل أجزاء أخرى من تجربتنا مقبولة للعقل . وإنما ترجع عيوب التفسير الحيوى إلى الإفراط فى التعميم السريع والافتقار إلى الحذر فى وضع الارتباطات . وتلك فى الواقع من صفات كل مراحل التفكير ، وإن اختلفت درجات تمثلها فى كل منها . ولكن على الرغم من أن النزعة إلى التفسير بالقوى الحيوية لا تبدو ميلا خاصا قائما بذاته فى الذهن الإنسانى ، فليس معنى ذلك أنها لم تكن لها أهمية كبرى فى تاريخ الفكر . فلا يشك أحد فى أهميتها بالنسبة إلى التفكير الدينى ، وهى قطعا لا تحتفى بنمو العلم . فهى توجد بصورة من الصور لدى مجموعة من أعظم العلماء والفلاسفة المحدثين . فكل من كبلر (Kepler) وديكارت (Descartes) قد أسسا رأيهما فى انتظام قوانين الطبيعة على القول بكال الله . وفى رأى نيوتن (Newton) أن نظام المجموعة الشمسية راجع إلى القدرة الإلهية ، وأن المكان اللانهائى هو الوسيلة الملموسة لله ، أى أنها هى الوسيلة الدالة على وجوده فى كل مكان . وقد وجد كانت (Kant) أن فكرة الإلهية هى الوسيلة الوحيدة للتوفيق بين مقتضيات الحياة الأخلاقية وبين مجرى الطبيعة ، وكثير من المفكرين المحدثين ينظرون إلى الله على أنه حافظ القيم ، إن لم يكن خالقها .

أما رأى كونت في الميتافيزيقا ، بوصفها مرحلة انتقالية من مراحل التفكير البشرى ، لها قيمتها بلا شك بوصفها مرحلة انتقال ، وإن كان مآلها إلى أن تخلى مكانها بالتدرج إلى المعرفة الوضعية — هذا رأى يتعرض بدوره لاعتراضات هامة . بل إن كونت ذاته ، كما قيل عنه كثيرا ، كان ميتافيزيقيا رغم أنه ، وكان فهمه لطبيعة المنهج الوضعى ذاته يرتكز على تميزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق : كالتمييز بين المظهر والحقيقة ، ورفض الغائية والادعاء بأن العلل القصوى للظواهر لا يمكن أن تعرف ، أو أن التركيب الكامل للتجربة يمكن أن يرد إلى علاقات التشابه والتعاقب . أما مدى قدرة الصور الحديثة للوضعية على التخلص من الميتافيزيقا فأمري يصعب تحديده إلى أبعد حد . وعلى أية حال ، فهناك وظيفة واحدة هامة باقية للميتافيزيقا ، وأعني بها التساؤل عن كون المسلمات الانتولوجية^(١) ينبغى عليها أن تدعم صحة البحث العلمى ذاته ، وأن تكشف عما تنطوى عليه مختلف العلوم من مسلمات خفية ، لا شعورية في الغالب . وليس هناك ما يدعو إلى أن لا يتم هذا

(١) نسبة إلى فرع من الميتافيزيقا يسمى Antology ومعناه البحث التجريدى فى الكائنات أو المخلوقات . (المراجع)

العمل بالروح الوضعية ، أى بالروح التى ترد كل التصورات إلى اختبار التجربة . ولنصف إلى ذلك أن الاعتراف يزداد دواما بأن موقف العلم ، فى إنكاره أو إقلا له من أهمية عناصر التجربة التى لم تقع بعد فى نطاقه ، أو يمكن أن تبحث بمناهجه الخاصة ، هذا الموقف ليس له ما يبرره . بل لقد ذهب البعض إلى أن هناك تجارب معينة ، كالتجربة الجمالية أو الدينية ، تقدم إلينا تبصراً بالعالم الحقيقى أكثر دقة وعمقاً من ذلك الذى تقدمه العلوم الطبيعية . أما أن هذه التجارب يمكن أن يعالجها العلم أو الميتافيزيقا ، فذلك أمر يتوقف ، فى ضمن ما يتوقف عليه ، على الطريقة التى يعرف بها كل من العلم والميتافيزيقا ، غير أن تجاهلها لا يتفق بحال مع الوضعية مفهومة بمعناها الصحيح .

ومنذ كونت بذلت محاولات عدة لتتبع الخيوط الرئيسية للتطور العقلى . وأقرب هذه المحاولات إلى تقسيم كونت هو ذلك الذى وضعه هفدينج (Hoffding) ، الذى ميز بين ثلاث مراحل رئيسية يسميها النزعة إلى التفسير بالقوى الحيوية (Onimism) ، والنزعة الأفلاطونية ، والنزعة الوضعية . وقد اقترح هبوس (Hobhouse) تقسيماً آخر للتطور الذهنى ، وهو تقسيم أوسع فى تفاصيله ، ويتضمن إشارة خاصة إلى نتائجه المتعلقة بعلم الاجتماع . فهو يلاحظ وجود مراحل أربع : (١) مرحلة مبدئية تكون

فيها أوليات الفكر المحدد لازالت في حالة التكوين ؛ ب) ومرحلة ثانية يبنى فيها ما يمكن أن يسمى بالنظام الذهني المعتاد ، أو الإدراك السليم العام ، أو النظام التجريبي ؛ ج) مرحلة نقد عقلى وإعادة بناء ، تشيد فيها المذاهب الفكرية ، على أساس يغلب أن يكون جدليا ؛ د) مرحلة إعادة بناء تجريبي ، تبذل فيها جهود لربط تركيب الفكر ذاته بظروفه في تجربة متطورة . .^(١)

ودون أن أتغلب هذه التقسيمات في تفصيلاتها ، سأحاول أن أشرح بوضوح ما أعتقد أنه الخصائص الرئيسية للعقلية البدائية ولعقلية التفكير القديم والحديث .

(١) لا يبدو هناك فارق أساسى في التركيب الذهني بين الإنسان البدائى والإنسان المتمدين . وبعبارة أخرى : التحليل النفساني والمنطقى للعمليات المتضمنة في تفكير الإنسان البدائى وسلوكه ، كما يصفه علماء الأنثروپولوجيا المحدثون ، لا يكشف عن وجود ثغرات أو اختلافات في الصورة أو التركيب . وإنما ترجع الفوارق بين ما قام به كل منهما إلى فروق في نطاق التجربة ، ودرجة التنظيم ، والقدرة على النقد المنطقى الذاتى ، وقبل هذا كله ، إلى درجة

(١) انظر كتاب : L. T. Hobhouse : بحلم J. A. Hobson & M. :

Ginsberg س ١٥٩ والمصفحات التالية .

سيطرة العوامل الذاتية على مجرى التفكير . ويبدو أنه ليس هناك أساس حقيقى للرأى القائل بأن مقولات الفكر ، فى العقلية البدائية ، تكون بالفعل فى حالة اضطراب واختلاط ، أى أن الهمجيين لا يميزونه بين الجزء والكل ، وبين التشابه والهوية . الخ . فن الواضح أنهم فى تعاملهم مع الأشياء الطبيعية فى الحياة اليومية لا يقعون فى مثل هذا الخلط ، وإلا فإنهم ما كانوا يستطيعون أن يمضوا فى هذه الحياة على الإطلاق . والواقع أنه حتى الشعوب البدائية كأقزام بنجالا (Bangala) لديهم عدد كبير من الكلمات المتعلقة بأعمال القوارب ، وأسماء لأجزائها المختلفة ، وللرسو والإقلاع والملاحة ، والدوران بزوايا حادة الخ . كذلك يمكن إعطاء أمثلة كثيرة لأقوام بدائيين لديهم أنماط متقنة لتصنيف الحيوانات والأشجار والحشائش ؛ وأسماء لأغلبية عظام الهيكل العظمى وما إلى ذلك . وبالمثل ، فرغم أن الهمجى ليست لديه أية فكرة عن مبدأ العلية فى ذاته ، فإن خصائصه الأساسية متضمنة فى سلوكه ، مادام من الواضح أنه يبحث عن السوابق ويغير سلوكه ونشاطه وفقا للنتائج التى يريد أن يحصل عليها ، ويستخدم الوسائل التى قد يصفها المنطق ، إذا ما تأمل أفعاله ، بأنها مناهج استقرار ، أى مناهج الاتفاق والاختلاف . وهو يرى العالم محشدا بقوى تؤثر على الكل بشكل مطرد ، وهو لا يلجأ إلى القوى المتقلبة ،

كما هو الحال في نزعة التفسير الحيوى،^(١) أو بالقوى الصوفية أو بالسحر، إلا عندما تحقق الارتباطات المعتادة. والواقع أن عنصر السر في السحر لا يرجع إلا إلى تميزه عن المعتاد، فعندئذ يسود اعتقاد قوى بوجود ارتباط تظل طريقة عمله غامضة وغير مفهومة. ويبدو أن الخصائص الصوفية لا تتداخل مع الخصائص التى نسميها طبيعية، وأن الهمج يميزون تمييزاً تاماً بين آثار السحر وآثار الأفعال البشرية المعتادة. وفضلاً عن ذلك، فإن الهمجى في اتجاهه إلى العلل الصوفية لا يتجاهل العلل الثانوية المعتادة، وإنما ينظر إلى هذه الأخيرة على أنها غير كافية لتفسير ظواهر معينة، ويضيف إليها عللاً أخرى ليستوثق أو ليزيد من طمأنينته، أو ليخفف من قلقه. وهو يصل إلى هذه القوى، حيوية كانت أم سحرية، بعمليات التفكير المعتادة. والواقع أن هذه التعليقات إنما هى أحكام عامة مبنية على ارتباطات كشفت عنها الملاحظة، غير أن الارتباطات قد وضعت تحت ضغط من تحرقه إلى الوصول إلى نتيجة، دون أن تكون فى متناول يده وسائل منظمة تمكنه من استبعاد هذه العوامل الانفعالية، أو من مراجعة الميل الطبيعى إلى التعميم. ولذا نراه يضيف على الأفعال التى تخفف التوتر، كالطلاسم والطقوس، كل

(١) أى النزعة التى تفضى معنى الحياة على الكون بأسره. (المراجع)

فضل تجلبه النتائج التي يؤدي إليها تخفيف التوتر عادة . وفي حالة تفسير العالم بالقوى الحيوية ، يضاف إلى ذلك باعث آخر هو أن الهمجي في تعامله مع الكائنات الروحية لا يتعامل مع قوى طبيعية جامدة ، بل مع كائنات شبيهة به يمكن ترغيها أو ترهيبها . وسرعان ما تجمد الارتباطات التي توضع على هذا النحو في معتقدات مسلم بها ، وتبنى التقاليد التي تصني عليها مهابة . عندئذ يسير سلوك الناس وفقاً لها حتى عندما لا يشعرون بذلك التوتر الانفعالي الذي أدى إلى بعث الاعتقاد في مبدأ الأمر ، وتصبح هذه مجرد طرق مسلم بها في السلوك . فالفارق الأساسي بين العقلية الهمجية والعقلية المتمدينة هو في نسبة مجال ما هو طبيعي إلى ما هو فوق الطبيعي عند كل منهما . فكلما اتسع مجال الأول ، ضاق مجال الثاني . وهذه العملية تعتمد أساساً على تطوير الوسائل العملية التي تمكن من اختبار التعميمات المتسارعة اختباراً نقدياً ، وتعتمد على نمو القدرة على تحرير الاعتقاد أو الإنكار من سيطرة العاطفة والانفعال .

ومن الطريف أن تتسامل عن العلاقة بين الصور المختلفة للسحر وصبغ الطبيعة بالصبغة الحيوية ، وبين صور التنظيم الاجتماعي والاقتصادي بين الشعوب البسيطة وفي المذنيات

الأولى . ولكن أحداً لم يحاول ، فيما أعلم ، أن يقوم بمهمة إيجاد مثل هذا الترابط على النطاق الذى يكون ضرورياً من أجل تبرير أى حكم عام فى هذا الصدد . على أن من الفروض المحتملة أن تنظيم المعتقدات المتعلقة بإضفاء القوى الحيوية على الطبيعة يرتبط بنمو التنظيمات السياسية .

فلعل نمط من أنماط التنظيم السياسى قرينة فى السماء ، وباتساع نطاق التنظيم وإحكام وحدته ؛ تزداد هذه النزعة الحيوية وتعدو أكثر تنظيماً ، وتصل إلى قمتها فى المذنبات البرية فى العالم القديم حيث تدعمها مصالح الأسر المالكة ، وتبررها تبريرات شبه فلسفية . ويبدو كذلك أن السحر لا يصل إلى ذروته فى المجتمع البدائى ، بل فى عهد يتلو ذلك بمدة طويلة ، حين يوجد أناس ذوو ثراء عظيم ، ولكن نفوذهم غير مستقر ، ولذا يلجئون إلى السحرة لاكتساب مزيد من الطمأنينة ، بل لأنه كثيراً ما لوحظت نكسات يعود فيها الناس إلى ممارسة السحر فى عهود نالية لهذه ، فى أوقات الاضطراب والحيرة .

ولقد ناقش كثير من الباحثين العلاقة بين العلم وبين السحر

والنزعة الخبوية^(١) . فقال بعضهم إن العلم مستمد من السحر ، ولكن الأصوب من ذلك كثيراً أن نقول إن كلا منهما قد تفرع عن الإدراك السليم العام أو النظرة الإنسانية المعتادة إلى الأشياء ، ولكنهما سارا في اتجاهين متضادين . فالعلم يصحح ببطء تلك الوقائع التي تقدمها نظرنا المعتادة ، ويحددها وينظمها ، ثم يبنى بناء منهجياً يمكنه من الحصول على وقائع أدق وأوسع ، ويمكنه في الوقت نفسه من معالجتها بمزيد من الدقة .

أما السحر فيعيش على الغموض ، والتفكك والاعتماد الساذج على المصادفة ، والارتباطات المطردة التي يسير عليها لا تخضع للتحقيق ، بل هي لا تمكن من قيامه أصلاً . وإذا تعارض السحر والعلم منذ بدايه الأمر في منهجهما وروحهما ، فإنهما يزدادان تباعداً خلال مجرى تطورهما . وأقرب وسيلة لفهم الرأي القائل بأن العلم مستمد من السحر ، هي أن نقول مع كارفث ريد (Carevth Read) إن العالم مستمد من الساحر (أو الساحر الكاهن) بمعنى أن السحرة الكهنة كانوا في الغالب أناساً أخذوا على عاتقهم اكتساب شذرات من المعلومات الإيجابية ، تقديم في

(١) انظر بوجه خاص كتاب

ممارسة السحر ، ولكنهم اكتسبوا بها مناهج لا صلة لها بالسحر .
وفي العصور التالية ، أصبح بعضهم أكثر شغفا بالجانب الوضعي
لمهنتهم منهم بالجانب السحري ، وأصبحوا علماء ، على حين ظل
الباقون متعلقين بالجانب الصوفي فيها .

ويمكن أن يقال بوجه عام إن المعتقدات الحيوية الدينية قد
أعانت العلم في مراحل الأولى بطريق غير مباشر ، وذلك بإثارتها
مشاكل وحضها على بحثها . ومن ذلك ، أن بناء المعابد وتنظيم
الأعياد الموسمية قد شجع على دراسة الحساب والهندسة والفلك .
وكان نمو طبقة من الكهنة أمراً عظيماً الأهمية في هذا الصدد ، وظل
هؤلاء الكهنة خلال آلاف السنين يحتكرون المعرفة ، وكانوا هم
حماة الفنون الجميلة .

٢ — التفكير القديم والحديث :

أرجع الباحثون بواكير العلم إلى المدينيات الشرقية القديمة ،
فقد وضعت في بابل ومصر والصين القديمة أولى أسس المعرفة
المنظمة في الحساب والهندسة والفلك ، كما أن هذه المدينيات سارت
بكمير من الفنون إلى مستوى في التطور رفيع نسبياً . وتظهر في
المدينيات القديمة ، بين القرنين الثامن والخامس ق . م ، مرحلة من
مراحل النشاط العقلي ، ولو أن هذا النشاط لم يتم في مجال العلم .

ففي ذلك الوقت نمت عقيدة التوحيد الأخلاقية بين العبريين ،
والانكار الأخلاقية والسياسية في الصين ، والمشاكل المتناظرة
القصوى في الهند . وأخيراً ، أصبح التفكير بين اليونانيين
منهجياً ، واعياً ، نقدياً ، ورسمت خطوط منهج منظم للبحث
والبرهان في مختلف فروع المعرفة . وعن طريق الأمة العربية
وصل الفكر اليوناني إلى أوروبا الوسطى ، وكان تأثير الحضارة
العربية على الغرب هو الذي أثار الاهتمام بالعلوم الرياضية
من جهة ، وبالبحث التجريبي من جهة أخرى ، وبهذا قدم العناصر
الأساسية التي بنى عليها العلم الحديث فيما بعد .

والصفة المميزة للتفكير العلمي الحديث هي الجمع بين
الاستدلال المجرد الدقيق وبين الملاحظة والتجربة اللتين يتحكم
فيهما الذهن البشري . ويمكننا أن نرى بواكير هذا الجمع في العلم
اليوناني . فقد اعترف الباحثون اليوم بأن الملاحظات التي قام
بها اليونانيون هي ، بالنسبة إلى ما كان في متناول أيديهم من وسائل ،
ملاحظات دقيقة قيمة ، ولقد توصلوا في الفلك إلى الجمع بين
الاستدلال الرياضي وبين الملاحظة الدقيقة . ومع ذلك فإن
ما اهتموا إليه في الجانب التجريبي لا يرتقي إلى مرتبة ما ساهم به
في ميادين المنطق والرياضيات والأخلاق والميتافيزيقا . والواقع
أن نظريتهم عن العلم كانت إلى حد بعيد ، نظرية شكلية ؛ صيغت

على مثال المنطق والرياضة . والعلم في رأيهم لا يبحث إلا فيما هو ضرورى كلى ؛ وفيما هو نموذجى ، لا يتغير ؛ ومهمته هى كشف الأنماط الاساسية ، واستخلاص الصفات التى تنتج منها . أما التغير الجزئى ؛ فيقع فى مجال « الرأى » ، أو الظن ، ولا يمكن أن يتوصل إليه بالعلم . وعلى ذلك فالعلم القديم كان من الوجهة النظرية سكونيا ؛ شكليا ، تصنيفيا لا يتلاءم مع دراسة التنوع والتغير . أما العلم الحديث فكانت أعظم كشوفه راجعة إلى وضع مناهج تمكن من كشف النظام والاتصال وسط التغير والتنوع الكيفى . وكان هذا التقدم أعظم ما يكون فى العلوم الطبيعية أو المادية ، ولكن فى العلوم المتعلقة بالحياة والذهن ، أحرزت دراسة النظام وسط التنوع تقدما ملحوظا فى العصور الحديثة ، مسترشدة بفرص التطور وبأداته ، وأغنى بها المنهج المقارن .

ولقد أكد بعض الثقات أن بين العلم القديم والحديث وحدة أساسية . ففى رأيهم أن الفارق بينهما يرجع إلى أنه بينما كان اليونانيون يبحثون عن تصورات كلية ، فإن العلم الحديث يبحث عن قوانين كلية . ويرى برجسون (Bergson) أن هذا لا يعدو أن يكون فارقا فى الدرجة ، مادامت الأفكار هى التصورات العامة للأشياء ، والقوانين هى التصورات العامة للتغيرات ، غير أن الهدف النهائى فى الحالتين هو الوصول إلى ماهو فردى جزئى .

وهذا يثير السؤال الهام عن العلاقات بين التقسيمات العقلية وبين التجربة . فهل التقسيمات العقلية للعلم قضايا عامة تعبر عن علاقات بين الحقائق سجلها الملاحظة ، وتختبر بمدى قدرتها على تفسير هذه العلاقة ، أم أنها تقسيمات متسقة مع ذاتها ، يحدث لها أن تتفق مع الحقائق الملاحظة ولكنها لا ترتبط معها بعلاقة ضرورية ؟ يقول هبسون (E. W. Hobson) : « عندما تستخدم النظرية العلمية من أجل وصف مركب من ظواهر طبيعية (أى مادية) لا يكون هناك مبرر لنقل الصورة المنطقية من النظرية الفكرية إلى الظواهر الحسية » (١) .

ويبدو أن بين العلماء المحدثين فروقا هامة في الرأى حول هذا الموضوع . وليست مهمتنا هنا بحث هذه المسألة — ولكن من المهم أن نلاحظ أن العلم كان أنجح ما يكون في صياغة القوانين عند ما تكون هذه القوانين متعلقة بكيانات مجردة بعيدة كل البعد عن التجربة العينية ، وأنه كلما اقترب من المجال العيني ، كان عليه أن يقنع بالوصف أو التصنيف . فإذا انتقلنا من علم الحياة إلى علم النفس وعلم الاجتماع ، تزايدت صعوبة وضع

القوانين . وعلى ذلك فالعلوم الذهنية والاجتماعية لازالت في مرحلة أولية إلى أبعد حد . ويتضافر تخلف العلوم الاجتماعية هذا مع التخصص الهائل الذى حدث فى فروع المعرفة الأكثر تقدما لى يجعل الوصول إلى الحقائق الأصلية العامة أمرا يتزايد صعوبة، تتمثل فيه العقبات الأساسية التى تحول دون استغلال مناهج العلم فى إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية .

الفصل الثامن

خاتمة

الآن ، وقد فرغنا من عرضنا الموجز للاتجاهات الرئيسية للتطور الاجتماعى والحضارى ، يحسن بنا أن نقول فى الختام كلمة عن العلاقات بين هذه الاتجاهات . ومن المهم أن نذكر ، منذ البداية ، أننا حينما نتحدث عن اتجاهات فى التطور ، لا ينبغى أن نعتقد أنها تحدث حتميا ، أو آليا . فليس فى وسعنا أن نشير إلى سلسلة من الأفكار أو النظم الاجتماعية . يمكن تتبع نموها خلال تعاقب منتظم للمراحل ، يشكر بذات النظام بين شعوب مختلفة . وأقصى ما يمكننا أن نأمل فيه هو أن نشير إلى حركة فى الإنسانية من حيث هى كل تكشف عن اتجاه ثابت معين ، رغم ما تدخل فيها من مؤثرات إيجابية وسلبية . وبهذا المعنى ، يمكننا أن نقول إن التطور كان أكثر انتظاما فى مجال الفكر ، وفيما نجم عن ذلك من سيطرة على الظروف الطبيعية . أما فى ميدان الأخلاق أو الفن ، فلم يكن هناك مثل هذا الانتظام . وأثر التراث ، على ما يبدو ، يختلف فى هذه المجالات الثلاثة للحياة . ففى حالة المعرفة

كما رأينا من قبل ، يكون النمو تراكميا ، مادامت النتائج يمكن أن
تسلم بالفعل من جيل إلى جيل .

وفي التفكير الأخلاقي لا يكون الأمر بهذه السهولة ، إذ أن
الوصول إلى المبادئ الأساسية يبدو هنا متوقفا ، لا على تقدم
البناء المنهجي ، بل على تجربة أخلاقية أعمق ، لا تتكرر بأى نظام
مطرد . وفي التجربة الأخلاقية العملية يصعب على كل جيل جديد
أن يعمل على المضى قدما بالدروس التى تلقاها من السابقين ،
إذ يحرق ذلك ازدياد كثافة الحياة وتعقدها مما يؤدي إلى إثارة
مشاكل تتجدد باستمرار ، وتقتضى من أجل حلها ، لا مجرد
مراجعة للبادئ ، بل اكتساب عادات سلوكية جديدة أيضا ،
وفي هذا الاكتساب قد لا يكون التراث معينا ، بل قد يكون
عائقا . ولقد فسر البعض انفصال مراحل تاريخ الفن بأنه راجع
إلى أن الفن عملية خلق أكثر منه عملية كشف ، وأن كل عمل فني
هو بناء على ذلك عمل فريد ، وإذا شئنا الدقة قلنا إنه عمل غير
قابل للتكرار . وعلى الرغم مما فى هذا من مبالغة ، فإن كل
الاحتمالات تدل على أن العناصر المختلفة فى الفن ليس لها
ما للمعرفة العلمية من ترابط منظم ، وأن التطور فى اتجاه معين
لا يؤدي عن طريق المنطق الداخلى لهذه العناصر إلى التطور
فى الاتجاه الآخر كما يحدث كثيرا فى العلم .

ولقد لاحظنا في بحث العلاقة بين الدين والأخلاق اتجاها إلى الاستقلال في الأخلاق . ويبدو الارتباط بين الأخلاق والدين أوثق ما يكون في الديانات الروحية وفي المذنبات « الوسطى » ، حيث كان الدين يقدم جزاءات للأوامر الأخلاقية والتشريعية معا . ويعتقد الأستاذ وستر مارك أن « الأفكار الأخلاقية لغير المتمدينين من الناس تتأثر بالسحر أكثر مما تتأثر بالدين » ، وأن التأثير الديني قد بلغ أوسع مداه في مراحل معينة للحضارة ، وهذه المراحل وإن تكن متقدمة نسبيا ، فليس من ضمنها أعلى المراحل ، « (١) » . والعلاقات التي نقول بها هنا تتوقف إلى حد ما على تعريف الدين . فمن الممكن أن يقال إن ما حدث في المراحل العليا لم يكن تضاؤلا لتأثير الدين ، بقدر ما كان تغييراً في لون هذا التأثير . ففي العصور الحديثة أصبحت قضية الدين والأخلاق أكثر اعتماداً على تجارب بشرية مباشرة متغلغلة ، وهذا يعني أن الأشكال والنحل التاريخية تغدو ثانوية ، ولا تعود السلطة هي الحكم النهائي . وعلى هذا النحو تستطيع الأديان أن تقدم مجموعة من المعتقدات الأخلاقية في الوقت الذي تفقد فيه مذهبها المجردة

أهميتها^(١) . وعندئذ يتفق ذلك مع ترايد تأكيد الدين للقيم ، واتجاهه إلى البعد عن كل صور النزعة فوق الطبيعية . غير أنه قد يكون من أسس الدين أن توجد فيه إشارة ما إلى ما هو فوق الطبيعي أو إلى ما هو غامض . ولو صح ذلك لدعم الرأى القائل إن تأثير الدين على الأخلاق في تناؤل .

ولقد رأى بعض النقات أن التغيرات التى طرأت على محتويات الأخلاق لم تكن راجعة إلى أصول أخلاقية خالصة ، بل إلى تأثير ظروف سياسية واقتصادية جديدة ، وإلى تقدم العلم . فقبل مثلا إن اتساع نطاق الأحكام الأخلاقية كان راجعا إلى اتساع مجال التبادل الإنسانى وإلى زيادة الاتصالات ، كما أن النقد العلمى قد أدى إلى تنقية محتوى الأفكار الأخلاقية وتوسيعه ، وذلك بتحريرها من الاعتماد على معتقدات دينية محددة . وهذا الرأى ، على ما يبدو ، يتضمن أيضا القول بأن العلاقات والمثل الأخلاقية هى فى أساسها ثابتة ، وأن ما فيها من فروق يمكن أن يرد : على

(١) من أمثلة ذلك ، أن هوبس قد اعتقد أن التأثير الأخلاقى للمسيحية ربما لم يبلغ فى وقت من الأوقات ذلك الحد من القوة الذى بلغه فى القرن التاسع عشر ، وهو الوقت الذى شهد أقوى هجوم عقلى على أسس المسيحية . انظر مقاله بعنوان « علم الأخلاق المقارن » (Comparative Ethics) فى الطبعة الرابعة عشرة لدائرة المعارف البريطانية .

الأصح ، الى فروق في المستوى العام للتنظيم والحضارة الاجتماعية ،
 أى إلى المواقف التي يجب أن تطبق عليها هذه العلاقات والمثل
 الاخلاقية . وفي رأي أن قبول المثل العليا الاخلاقية أو شيوعها
 على نطاق واسع يرجع بوجه عام — شأنه في ذلك شأن سائر
 المثل العليا — إلى ظروف اجتماعية خاصة ، ولكن ليس معنى
 ذلك أنه لم يكن هناك أى تطور أخلاقي مستقل متميز . فازدياد
 تعقد العلاقات الاجتماعية يغير دواما طابع المشكلة الاخلاقية ،
 وحلها يقتضى إعادة بناء النظرية الاخلاقية على الدوام . ولقد
 فند هبوس بشدة ذلك الرأى القائل بأنه لم تتم في ميدان الاخلاق
 أية كشوف ، وأشار إلى أربعة كشوف ، على الأقل ، كانت لها
 أهمية قصوى ، أولها هو وضع القاعدة النزيهة ، وتشديد الاخلاق
 التي تسير بمقتضى الإدراك السليم العام . وثانيها هو وضع مبدأ
 العمومية ، وبناء المثالية الدينية . وثالثها هو الشخصية الاجتماعية
 (إذا جاز لنا أن نستخدم عبارة حديثة للتعبير عن اللب الحقيقي
 للذهب اليوناني) التي تتحكم في أولى مراحل الاخلاق الفلسفية .
 أما الكشف الرابع فهو فكرة الحرية ، بوضفها أساس التطور
 الشخصى والتعاون الاجتماعى معا ، وهى الفكرة التي تظهر في
 إعادة بناء المثالية الدينية الاخلاقية في العصر الحديث ، (١) . أما

أنه قد حدث خلال التطور الاجتماعي تطور في الأخلاق أيضا، بمعنى تزايد اقتراب السلوك العملي الأخلاقي من التعاليم النظرية الأخلاقية ، فتلك مسألة أخرى أعقد من السابقة . فقد يكون الواقع فعلا هو أن المسافة بين التعاليم النظرية والسلوك العملي قد ازدادت بدلا من أن تقل ، وذلك باتساع فرص الصراع ، والتنافر ، وضعف قيود العرف والسلطة في المدنات الحديثة . وعلى أية حال فقد حدثت في الأزمنة الأخيرة نكسة إلى العنف، مما يتعارض مع الاتجاهات الرئيسية للتطور الأخلاقي ، ويثير ، على صورة جديدة ملحة ، تلك المشكلة القديمة ، مشكلة العلاقة بين النظام والحرية ، بين المجتمع والفرد .

وهنا نصل إلى المسألة الأساسية ، مسألة العلاقة بين التطور الذهني في مختلف المجالات التي ميزناها ، وبين العوامل الاجتماعية والاقتصادية . ولقد تبين لنا من قبل أن بعض علماء الاجتماع الأوائل قد نظروا إلى ازدياد المعرفة على أنه الشرط الأول للتغير الاجتماعي، فن جهة ، هناك المادية التاريخية، التي أصبح لها اليوم تأثير هائل ، والتي تعتقد أن النظم القانونية والسياسية، والمعتقدات الأخلاقية الدينية ، بل التفكير العلمي ذاته، كل ذلك يعتمد آخر الأمر على ضرورات النظام الاقتصادي . على أن هذه النظرية ، كما يشيع تفسيرها اليوم ، لا تؤكد أن العوامل الاقتصادية هي العلة

الوحيدة لكل تغير يطرأ على المجتمع ، بل إنها على العكس من ذلك تسلم بأن العوامل الاجتماعية والحضارية المختلفة يؤثر بعضها في بعض ، وفي الأساس الاقتصادي . فإينجلز (Engels) يقول إن هناك تأثيراً متبادلاً في داخل ضرورة اقتصادية أساسية تؤكد ذاتها في آخر الأمر . . . فالناس هم الذين يصنعون تاريخهم ، ولكن في داخل بيئة معينة متحركة ، وعلى أساس علاقات قائمة ، تكون العلاقات الاقتصادية هي الحاسمة بينها في نهاية الأمر ، مهما كان تأثيرها بعلاقات النظام السياسي والمذاهب السياسية . ولكن ما هي طبيعة هذه الضرورة الاقتصادية ، وبأي معنى تكون العوامل الاقتصادية هي الحاسمة في نهاية الأمر ؟ إننا إذا كنا نغني بالضرورة الاقتصادية ، حتمية إشباع الحاجات الأساسية للجماهير الناس ، في مقابل الحاجات الأخرى الأقل إلحاحاً ، والتي يقل ذبوع الشعور بها على أية حال ، كحاجات التذوق الجمالي ، أو حب الاستطلاع التأملي أو غيرها من الميول ذات المدى البعيد — إذا كنا نغني ذلك ، فلا جدال في أن الظواهر الاقتصادية هي قوة متحركة في التطور الاجتماعي . ولكن ما هي النقطة التي يصل فيها الشعور الواعي بالحاجات الأساسية أو الضرورية للجماهير إلى درجة القوة التي تسكني لإحداث تغير في العلاقات الاجتماعية ؟ ألا نحتاج هذه الحاجات إلى أن تبلور في صورة غاية مثلى ، وهلا تكون هذه

الحاجات ، التي توجهها المثل العليا وتوضحها على هذا النحو ، هي القوة الدافعة ؟

على أن الفكر ليس عاملا مستقلا ، يتحكم في التغيرات الاجتماعية دون أن يتأثر هو ذاته بها . وهو لا يمشى إلى الأمام بقوة منطقية باطنة . فقد تكون هناك أمور واضحة بذاتها تظل طويلا غير معترف بها . ولم يبلغ الأفراد والالجماعات من الحساسية لمقتضيات المنطق درجة تجعلهم لا يطبقون أن يتركوا التناقضات دون حل . فنحن إذا عدنا بتأملنا إلى حركة الفكر وجدنا أننا أميل إلى الاعتقاد بأن حل التناقضات هو العامل المحرك لنقدم الفكر ، أما في الواقع الفعلي فإننا نجد الناس يقبلون التناقضات في كثير من الأحيان ، سواء في معتقداتهم وفي سلوكهم الخارجي . ولهذا السبب ليس في وسعنا على الإطلاق أن تؤكد أية حركة خاصة للفكر ، أو أن نقول إنه قد تحدد تماما من الداخل ، بعيدا عن كل علاقة ببقية عوامل الوضع الاجتماعي والنفسي .

غير أن في صياغة المشكلة على هذا النحو نوعا من البعد عن الحقيقة . فالفكر لا يعمل في فراغ ، وإنما هو ينشأ داخل ميدان الميل الانفعالي ، مستجيبا لحاجات أساسية . وهو يسير إلى الأمام بقوة الأمل ، ويتعثر أو يقف نهائيا خشية المخاوف . وهو يتأثر بالمادة التي يمارس عليها ، ويتحدد في صورته واتجاهه بواسطة

القوى الاجتماعية ، وفي تطبيق الفكر على الحياة الاجتماعية ، تعوق سيره تلك الصعوبة ، وأعني بها أنه لا يستطيع أن يحوز أى تقدم إلا بضبط الانفعال ، وفي نفس الوقت يظل معدوم الأثر ما لم يصبح في وسعه أن يثير الانفعال . والواقع أن هذه الصعوبة ذاتها ، في شكل آخر من أشكالها ، هي التي تجعل لزاما على الفكر إن شاء أن يكون شمرا ، أن يتصف بنوع التثنية ، وقدرة معينة على الارتفاع فوق مستوى النظرة التي جرى عليها العرف ، على حين أن هذا التثنية ذاته يؤدي إلى نوع من العزلة ، تجعل من المستحيل على المفكر في كثير من الأحيان أن يكون له أى تأثير حقيقي على جموع الناس . وعلى ذلك فالفكر في المشاكل الإنسانية إما أن يكون أبعد عن الانفعالات المعتادة من أن يوقظ خيال الناس ، وإما أن ينتهي به الأمر ، إذا كان حيا متحركا إلى الانهيار عن طريق الانفعال الذي ولده أو الذي عمل على إثارته .

وسبب آخر أعمق يعلل الضعف النسبي للفكر في الأمور الاجتماعية ، هو طبيعة عقلية الجماعة . فالحياة الاجتماعية تكون ناتجا ذهنيا ، بمعنى أنها تعبر عن العلاقات بين الأفراد منظورا إليهم لا على أنهم مجرد كائنات مادية ، بل على أنهم كائنات قادرة على الشعور والرغبة والتفكير . وعلى العكس من ذلك ، يمكن أن يعد التطور الذهني للإنسان هو ذاته عملية اجتماعية . فهو في

أساسه ليس نتيجة تغيرات في الملكية الفردية ، وإنما يتوقف على التعاون وعلى الاستثارة المتبادلة ، وعلى تراكم قوة التراث ، ومع ذلك فالاجتماع ليس ذهناً ، وإنما هو نسيج من أذهان لا حصر لها ، تتصارع تارة وتعاون تارة أخرى . وقد تصل الجماعات أو المجتمعات المعينة إلى قدر من الوحدة ، غير أنها كلما اتسع نطاقها ، بدا المستوى الذهني للجماعة ، من حيث هو كل ، أكثر انخفاضاً . ولا جدال في أن الهدف المرسوم بدقة يلعب أحياناً دوره ، وقد تكون قدرته على السيطرة قد ازدادت خلال مجرى التطور الاجتماعي . غير أن هذا الهدف الواضح ليس عاماً في المجتمعات الكبيرة ، وعليه أن يقاوم جمود كتل الناس وعدم اكترائها . فالجماعات الكبيرة بوجه عام ، تعتمد على العادات التي تتكون نتيجة لطريقة المحاولة والخطأ ، أو تفرضها السلطة ، ثم تكون مضمون التراث الاجتماعي . وبمرور قترات طويلة من الزمان يصبح للجماعات طابع عام ، يستجيب لما يقابله من سياسات ، استجابة انتقائية مسيرة لهذا الطابع العام ، وهذا يؤدي إلى نوع من الثبات في سلوكها . ولكن لا تكون لدى هذه الجماعات إرادة مشتركة بالمعنى الصحيح ، إذ أن عقلية الجماهير لو استبعد عنها ذلك النظام الآلي الذي ألفته ، لنبتت متأرجحة ، ساذجة ، مفككة ، قصيرة النظر . فمثل هذه الوحدة التي يتوصل إليها

عندئذ لا يحتمل أن تكون قائمة على فهم شامل للحاجات الاجتماعية ، بل على التجاء إلى العاطفة ، وبوجه خاص على كراهية عدو مشترك وهمى أو حقيقى . والمشكلة الأساسية للجماعات الحديثة هي كيف نخلق اهتماماً ثابتاً بالشئون العامة وإرادة مشتركة فعالة لا تعرضها أهواء العاطفة للتخبط .

إن تاريخ البشرية هو قصة الصراع الذى يزداد احتداماً بين العناصر العاقلة والعناصر اللاعاقلة فى الطبيعة البشرية . فالعوامل التى تعمل على الوحدة والتعاون ، تمزج بعوامل أخرى تعمل على بث روح التشاحن والانعزال ؛ وإذكاء مشاعر الخوف والغيرة . وباتساع نطاق هذه العملية ، يزداد الصراع احتداماً بازدياد تعقد الحياة ، وتعدد فرص التنافر . ولقد ظهرت ، فى الميدان النظرى ، تلك الفكرة القائلة بأن هذه العملية الهائلة ، يمكن ، أو ينبغى ، أن تنظم أو توجه توجيهاً واعياً . غير أن فكرة توجيه الإنسانية لنفسها بنفسها هي فكرة حديثة ، ولا زالت حتى الآن غامضة إلى أبعد حد . ويمكننا أن نقول إن استخلاص النتائج النظرية الكاملة لهذه الفكرة ، والبحث فى إمكانيات تحقيقها ، بمعاونة بقية العلوم ، هو الغاية القصوى لعلم الاجتماع .

المراجع

أوردنا هنا المراجع التي ذكرها المؤلف نفسه ، وغنى عن البيان أن موضوع علم الاجتماع قد ظهرت فيه مؤلفات هامة كثيرة منذ تأليف هذا الكتاب (١٩٣٤) ، ويستطيع القارئ أن يجد طرقا منها إذا رجع إلى كتب جنزبرج المتأخرة ، التي أشرنا إليها في بداية الكتاب .

مراجع عامة

— Branford, V.V.: "The Origin and Use of the Word Sociology", in: *Sociology Papers*, vol. I.

برانفورد : أصل كلمة علم الاجتماع ومعناها .

— Mill, J.S.: *Logic*, Book VI.

مل : المنطق ، الكتاب السادس

— *Auguste Comte and Positivism*, 1865.

مل : أوجست كونت والفلسفة الوضعية

— Spencer, H.: *The Study of Society*, London 1873.

هربرت سبنسر : دراسة المجتمع

— Hobhouse, L.T.: *Social Evolution and Political Theory*, New York, 1911.

هوبوس : التطور الاجتماعي والنظرية السياسية

— *Social Development*, London 1924.

هوبوس : التطور الاجتماعي

— MacIver, R.M.: *Community*, London 1920.

ماك إيفر : المجتمع

— *Society: its Structure and Changes*, New York 1931.

ماكأيفر: المجتمع — تركيبه وتغيراته

— Durkheim, E.: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1912.

دوركيم: قواعد المنهج في علم الاجتماع

— Giddings, F.H.: *Principles of Sociology*, New York 1898.

جيدنجز: مبادئ علم الاجتماع

— Ward, L.F.: *Outlines of Sociology*, New York, 1898.

وارد: الجمل في علم الاجتماع

— Simmel, G.: *Soziologie*, Leipzig 1922.

جورج زميل: علم الاجتماع

— Barth, P.: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig 1922.

بارت: فلسفة التاريخ بوصفها علماً للاجتماع

— Vierkandt, A.: *Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1928.

فيركانت: نظرية المجتمع

— Sorokin, P.: *Contemporary Sociological Theories*, New York and London 1928.

سوروكين: النظريات المعاصرة في علم الاجتماع

— Ginsberg, M.: *Studies in Sociology*, London 1932.

جينزبرج: دراسات في علم الاجتماع

— Spiller, G.: *The Origin and Nature of Man*, London 1931.

سبيلر: أصل الإنسان وطبيعته

الجنس والبيئة

- Haddon, A.C.: *The Races of Man*, Cambridge 1924.
هادون : الأجناس البشرية
- Ripley, W.Z.: *The Races of Europe*, London 1899.
ريبلي : أجناس أوروبا
- Deniker, J.: *Les races et les peuples de la terre*, Paris 1926.
دنيكر : أجناس الأرض وشعبها
- Boas, F.: *Anthropology and Modern Life*, London 1929.
بوس : علم الإنسان (الانثروبولوجيا) والحياة الحديثة
- Pittard, E.: *Race and History*, London.
بيتارد : الجنس والتاريخ
- Brunhes, J.: *Human Geography*, New York 1931.
برونو : الجغرافية البشرية
- Garth, T.R.: *Race Psychology*, New York 1931.
جارت : علم النفس العنصري
- Carr-Saunders, A.M.: *The Population Problem*, Oxford 1922.
كار سوندرز : مشكلة السكان
- Hertz, F.: *Race and Civilization*, London 1928.
هرتز : الجنس والمدنية
- Hogben, L.: *Genetic Principles in Medicine and Social Science*, London 1931.
هوجبن : المبادئ الوراثية في الطب والعلم الاجتماعي

علم النفس الاجتماعى

- McDougall, W.: *An Introduction to Social Psychology*, London 1931.

ماكدوجال : مدخل إلى علم النفس الاجتماعى

- Wallas, Graham: *Human Nature in Politics*, London 1910.

والاس : الطبيعة البشرية فى السياسة

- *The Great Society*, London 1914.

والاس : المجتمع الكبير

- Hobhouse, L.T.: *Mind in Evolution*, London 1926.

هوبوس : الذهن فى تطوره

- *Development and Purpose*, London 1927.

هوبوس : التطور والغرض

- Allen, A.H.B.: *Pleasure and Instinct*, London 1930

ألن : اللذة والغريزة

- Bartlett, F.G.: *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge 1923.

بارتلت : علم النفس والحضارة البدائية .

- Thouless, R.H.: *Social Psychology*, London 1925.

قاوولس : علم النفس الاجتماعى

- Ginsberg, M.: *Psychology of Society*.

جinzبرج : علم النفس فى المجتمع

- Dewey, J.: *Human Nature and Conduct*, London 1922.

ديوى : الطبيعة البشرية والسلوك

(٢٧٩)

- Freud, S.: *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, London 1922.

فرويد : علم النفس بين الجماعات وتحليل الانا

التنظيم الاجتماعي

- Spencer, H.: *Principles of Sociology*, London 1897.

هربرت سبنسر : مبادئ علم الاجتماع

- Rivers, W.H.R.: *Social Organization*, London 1924.

ريفرز : التنظيم الاجتماعي

- Hobhouse, L.T.: *Morals in Evolution*, London 1915.

هوبوس . الاخلاق في تطورها

- Hobhouse, L.T., Wheeler, G.C., Ginsberg, M.: *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*, London 1915.

هوبوس ، هويلر ، جنزبرج : الحضارة المادية والظم الاجتماعية في الشعوب البسيطة

- Westermarck, E.: *Origin and Development of Moral Ideas*, London 1906.

وسترمارك : أصل الأفكار الاخلاقية وتطورها

- *History of Human Marriage*, London, 1921.

وسترمارك : تاريخ الزواج بين البشر

- Briffault, A.: *The Mothers*, London 1927.

بريفولت : الامهات

- Malinowski, B.: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London 1927.

مالينوفسكي : الحياة الجنسية لمكان شمال غربي ميلانيزيا المهج

— *sex and Repression in Savage Society*, London 1927.

مالينوفسكى : الجنس والكبت فى المجتمع الهمجى

— MacIver, R.M.: *The Modern State*, Oxford 1926.

ما كإيفر : الدولة الحديثة

— Vinogradoff, P.: *Historical Jurisprudence*, Oxford 1920.

فينوجرادوف : الفقه التاريخى

— Laski, H.J.: *Grammar of Politics*, London 1921.

لاسكى : أصول علم السياسة

— Fahlbeck, P.E.: *Die Klassen und die Gesellschaft*, Jena 1922.

فالبيك : الطبقات والمجتمع

— Tawney, R.H.: *The Acquisitive Society*, London 1921.

توفى : المجتمع المكتسب

— *Equality*; London 1931.

توفى : المساواة

— *Religion and the Rise of Capitalism*. London 1922.

توفى : الدين وظهور الرأسمالية

— Hobson, J.A.: *Wealth and Life*, London 1920.

هوبسون : الثروة والحياة

— Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922.

ماكس فيبر : الاقتصاد والمجتمع

— *Property, its Rights and Duties*. Essay by various authors, London 1915.

ماكس فيبر : الملكية — حقوقها وواجباتها . من مجموعة مقالات لعدة مؤلفين

التطور الذهنى

- Tylor, E.B.: *Primitive Culture*, London 1903.
تيلور : الحضارة البدائية
- Frazer, J.: *The Golden Bough*, London 1911-15.
فريزر : العنصر الذهبى
- Sutherland, A.: *The Origin and Growth of the Moral Instinct*, London 1898.
سذرلاند : أصل الغريزة الأخلاقية ونموها
- Hobhouse, L.T.: *Morals in Evolution*, London 1915.
هوبوس : الأخلاق فى تطورها
- Westermarck, E.: *Origin and Development of Moral Ideas*, London 1906.
وسترمارك : أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها
- *Ethical Relativity*, London 1932.
وسترمارك : النسبية الأخلاقية
- Read, Carveth: *Man and his Superstitions*, Cambridge 1925.
كارث ريد : الإنسان وخرافته
- Marett, R.R.: *The Threshold of Religion*, 1909.
ماريت : عتبة الدين
- *Faith, Hope and Charity*, Oxford 1932.
ماريت : الإيمان ، والامل والإحسان
- Moore, G.F.: *History of Religions*, Edinburgh 1914.
مور : تاريخ الأديان

- Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1933.

برجسون : منبعا الاخلاق والدين

- Lowie, R.H.: *Primitive Religion*, London 1925.

لوى : الدين البدائى

- Durkheim, E.: *The Elementary Forms of Religious Life*, London 1915.

دوركيم : الصور الاولى للحياة الدينية

- Crawley, E.: *The Tree of Life*, London 1927.

كرولى : شجرة الحياة

- *The Mystic Rose*, London 1927.

كرولى : الوردة الصوفية

- Weber, Max: *Religionssoziologie*.

ماكس فيبر : علم الاجتماع الدينى

- Troeltsch, E.: *The Social Teachings of the Christian Churches*, Trans. Wyon, London 1931.

ترولتش : التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية (مترجم إلى الإنجليزية)

- Mannheim, K.: "Wissenssoziologie" in *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. A. Vierkandt, Stuttgart, 1931.

مانهيم : « علم الاجتماع المعرفى » . مقال فى المعجم الموجز لعلم الاجتماع .

نشره فيركانت

أهم المصطلحات وترجمتها

اقتصرنا هنا على أن نورد أهم المصطلحات ، تاركين بقية المصطلحات المألوفة دون إشارة خاصة إليها . وقد رتبنا هذه المصطلحات تبعاً لترتيب الحروف الإنجليزية ، إذ أن الحاجة إلى ترجمة مصطلح تصادف المرء دائماً خلال اطلاعه على مؤلفات أجنبية :

Community

مجتمع (بالمعنى العام)

موطن (بالمعنى الخاص)

Conation — conative

نزوع — نزوعى

Consensus, social

التوافق الاجتماعى

Conventions

العرف

Culture

حضارة

Customs

العادات الاجتماعية — العن

D

Differentiation

تفرع — تخصص

تنوع — تفاوت (بين الطبقات)

A

Animism

النزعة إلى التفسير بالقوى التى تضافى على الكون معانى الحياة

Association

هيئة

Axiomata media (Latin)

المبادئ الرابطة (عند جون ستوارت مل)

C

Castes

نظام الاجناس المتميزة فى طوائف

Civilization

مدنية

Clan

الوطن

Classes

الطبقات

I
Immanence
حلول الله في العالم

Institutions
نظم اجتماعية

Inverse deductive method
المنهج الاستنباطي العكسي

M
Monotheistic Religions
الاديان التوحيدية

Morphology, social
دراسة الاشكال الاجتماعية

N
Neolithic Age
العصر الحجري المتأخر

P
Paleolithic Age
العصر الحجري القديم

Pantheistic religions
الاديان الخولية (التي تقول بأن
الالهية حالة في العالم، لا تتميز عنه)

Physiology
التحليل الوظيفي للجمع

Property,
ملكية

Dynamics, social
الدراسة الحركية للمجتمع

E
Endogamy
الزواج الداخلي

Estates
نظام المقاطعات

Ethology
علم العادات أو السنن (عند مل)

Exogamy
الزواج الخارجي

F
Fashions
أحكام الذوق الشائع

G
Gregarious instinct
غريزة التكتل (بالمعنى الخاص)
غريزة القطيع (بالمعنى العام)

Groups
جماعات

H
Herd instinct
غريزة القطيع

Hierarchy
تدرج - تسلسل (في المراتب)

Self-regard

الاعتداد بالذات (بالنفس)

Social interest

الميل الاجتماعي

Standard mind

ذهن نموذجي (قياسي)

Statics, social

الدراسة السكونية للمجتمع

Stratification

تدرج أو تفاوت طبق

Subordination

خضوع - ائتمار

T

Traits

سمات

Transcendence (of God)

علو الله على العالم

collective

ملكية جماعية

common

ملكية عامة

individual

ملكية فردية

Q

Quasi-groups

أشباه جماعات

R

Race

جنس

Racial

عنصري

S

Self-display

إظهار الذات

Self-interest

الميل إلى الذات

موضوعات الكتاب

صفحة

الكتاب ومؤلفه	٥
الفصل الأول : مجال علم الاجتماع ومنهجه	١١
» الثاني : المجتمع والحضارة والمدنية	٤٦
» الثالث : الجنس والبيئة	٦٤
» الرابع : الأساس النفساني للحياة الاجتماعية	١١٤
» الخامس : نمو المجتمعات	١٤٩
» السادس : الطبقات الاجتماعية والتنظيم الاقتصادي	١٨٣
» السابع : مظاهر التطور العقلي	٢٢٤
» الثامن : خاتمة	٢٦٤
المراجع	٢٧٥

تصويبات

ص	س	اقرأ
٢٥٨	١٤	Carveth Read
٢٦٠	١٧	ما ساهموا به
٢٦١	١١	مسترشدة بخرض
٢٦٢	٨	لنقل الضرورة المنطقية

ملاحظة

لكل كتاب رقان - الأول : الرقم العام ، ويدل على رقم الكتاب في السلسلة ، وهو مكتوب على الصفحة الأولى ، وعلى كعب الكتاب ، بين اسم الكتاب واسم المؤلف .

والثاني : الرقم الخاص ، ويدل على رقم الكتاب من حيث الموضوع ، وهو مكتوب على الغلاف عند أسفل الكعب .